

UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY - MONTPELLIER III -

Arts et Lettres, Langues et Sciences Humaines et Sociales

ÉCOLE DOCTORALE

LANGUES, LITTÉRATURES, CULTURES, CIVILISATIONS

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY - MONTPELLIER III -

LITTÉRATURE COMPAREE

CARBONNEL Pruneline

**MEMOIRE ET ECRITURE DES GENOCIDES TURC ET NAZI DANS LES ŒUVRES DE GRIGORIS
BALAKIAN, VAHRAM DADRIAN, ABRAHAM HARTUNIAN, PAPKEN INJARABIAN, ROBERT
ANTELME, PRIMO LEVI ET JORGE SEMPRUN.**

Thèse dirigée par M. DUGAS Guy

Soutenue le 19 Février 2010

Jury :

Mme COQUIO Catherine
M. PAGEAUX Daniel-Henri
M. GELAS Bruno
M. COLLOMB Michel
M. DUGAS Guy

|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|_|

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS :

AU CREPUSCULE D'UNE EXPERIENCE GENOCIDAIRE COMME LA CATASTROPHE ARMENIENNE OU LA SHOAH, LES TEMOINS FONT FACE A LA GAGEURE D'UNE RECONSTRUCTION, TANT PHYSIQUE QUE MORALE, DANS UNE SOCIETE HUMAINE AUX CONTOURS ETHIQUES BRISES : TOUT SENS ET TOUT REPERE SEMBLANT RUINES. CHACUN AFFRONTA UN ARDU RETOUR A L'HUMANITE ET A UNE IDENTITE NIEE PAR LES BOURREAUX. CET ITINERAIRE DE RECONSTRUCTION, QUI MENE DE L'INHUMAIN A L'HUMAIN, MET EN EVIDENCE UNE POSTURE DIFFICILE ENTRE PAROLE ET SILENCE, QUI FRAPPENT SUR L'ECUEIL DE L'INDICIBLE. DU CARACTERE INDICIBLE DE L'EXPERIENCE GENOCIDAIRE DECOULE LE DILEMME INVALIDANT VECU PAR LE TEMOIN TIRAILLE ENTRE UNE MEMOIRE SCLEROSANTE ET UN NECESSAIRE DEVOIR DE MEMOIRE. L'INDICIBILITE DU CRIME MASQUE PLUTÔT UNE INCOMMUNICABILITE : L'EXPERIENCE EST TELLEMENT HORS DE TOUTE LIMITE QU'ELLE SEMBLE ANNIHILER TOUTE POSSIBILITE DE COMPREHENSION D'UN TIERS. LES SURVIVANTS OPTENT ALORS POUR UNE ECHAPPATOIRE SCRIPTURAIRE QUI N'EST PAS SANS ENTRAÎNER UNE REFOUNDATION DES CONCEPTS DE RECEPTION, ET UNE TENTATIVE OU TENTATION DE POSER LES BASES D'UNE ESTHETIQUE LITTERAIRE INEDITE, PROPRE AUX TEMOIGNAGES ISSUS DE GENOCIDE, PAR-DELA LES PARADOXES, LA LITTERATURE SERVANT LA VERITE. LES RESCAPES ARMENIENS, CONFRONTES A LA NEGATION DE LA CATASTROPHE, REFUSENT CE RECOURS A LA LITTERATURE ET CONDAMNENT MALGRE EUX LEURS TEMOIGNAGES A LA CONFIDENTIALITE. SEULE LA CULTURE ET LE JEU DE SES REFERENCES, LIEN ENTRE LE DEPORTE ET LE TIERS RECEPTEUR PARVIENT A DEPASSER LA BARRIERE ETHIQUE QUE S'IMPOSENT LES SURVIVANTS ARMENIENS. LA CULTURE, MISE A MAL ET REVELEE PAR LES GENOCIDES, S'AVERE UNE FORCE A MEME DE SUBLIMER L'EXISTENCE LA PLUS ABJECTE ET L'ECRIURE LA PLUS IMPROBABLE.

TITRE EN ANGLAIS :

REMEMBRANCE AND TESTIMONY OF THE TURKISH AND NAZI'S GENOCIDES IN GRIGORIS BALAKIAN'S, VAHRAM DADRIAN'S, ABRAHAM HARTUNIAN'S, PAPKEN INJARABIAN'S, ROBERT ANTELME'S, PRIMO LEVI'S AND JORGE SEMPRUN'S WORKS.

RÉSUMÉ EN ANGLAIS:

AT THE END OF A GENOCIDAL EXPERIENCE LIKE THE ARMENIAN CATASTROPHE OR THE HOLOCAUST, WITNESSES HAVE TO RECONSTRUCT THEMSELVES, BOTH PHYSICALLY AND MORALLY, IN A SOCIETY THAT HAS LOST ITS ETHICAL FOUNDATIONS: ALL MEANINGS OR REFERENCES SEEM RUINED. EACH DEPORTEE HAS TO FIND A WAY TO GET HIS HUMANITY

AND HIS IDENTITY (DENIED BY HIS TORTURERS) BACK. THIS RECONSTRUCTION, FROM INHUMAN TO HUMAN, SHOWS A DIFFICULT BEHAVIOUR BETWEEN SPEAKING AND SILENCE, AND BRING TO THE FORE THE INEXPRESSIBLE NATURE OF THE GENOCIDAL EXPERIENCE. WITNESSES EXPERIENCE MOREOVER THE DILEMMA BETWEEN A DISABLING MEMORY AND AN ESSENTIAL OBLIGATION TO REMEMBER. IT APPEARS THAT THE CRIME IS MORE UNREPORTABLE THAN INDESCRIBABLE: THE EXPERIENCE IS SO EXTREME THAT IT SEEMS TO ANNIHILATE ALL CHANCE OF UNDERSTANDING FROM A THIRD PARTY. THEN, THE SURVIVORS CHOOSE TO WRITE DOWN THEIR EXPERIENCES, MODIFYING RECEIPT CONCEPTS, AND TRYING TO BUILD THE NEW FOUNDATIONS OF AN ORIGINAL LITERARY ESTHETICS, IN WHICH ART, IMAGINATION AND TRUTH CAN COEXIST. THE ARMENIAN SURVIVORS, HAVING TO DEAL WITH THE DENIAL OF THE TURKISH GENOCIDE, REFUSE TO WRITE LITERARY TESTIMONY AND SEEM TO CENSURE THEIR OWN WORKS AND LIMIT, IN SPITE OF THEMSELVES, THE IMPACT THEY SHOULD ENCOUNTER. ONLY CULTURE AND ITS REFERENCES, LAST LINK BETWEEN THE DEPORTEE AND A THIRD PARTY, MANAGES TO GO BEYOND THE ETHICAL LIMIT THAT ARMENIAN SURVIVORS ASSERT THEMSELVES. CULTURE, SUBJECTED TO DOUBT AND REVEALED BECAUSE OF GENOCIDES, IS CONFIRMED AS A POWER ABLE TO SUBLIMATE THE MOST AWFUL EXISTENCE AND THE MOST UNLIKELY WRITING.

MOTS-CLÉS EN FRANÇAIS :

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| 1- GENOCIDE | 5- CONCENTRATIONNAIRE |
| 2- ARMENIE | 6- LITTERATURE |
| 3- HOLOCAUSTE | 7- DESHUMANISATION |
| 4- DEVOIR DE MEMOIRE | 8- TEMOIGNAGE |

MOTS-CLÉS EN ANGLAIS :

- | | |
|---------------------------|--------------------|
| 1- GENOCIDE | 5- CONCENTRATION |
| 2- ARMENIA | 6- LITTERATURE |
| 3- HOLOCAUST | 7- DESHUMANISATION |
| 4- OBLIGATION TO REMEMBER | 8- TESTIMONY |

INTITULÉ ET ADRESSE DE L'UNITÉ OU DU LABORATOIRE

ECOLE DOCTORALE 58 : LANGUES, LITTERATURES, CULTURES, CIVILISATIONS

UNIVERSITE PAUL VALERY MONTPELLIER III

ROUTE DE MENDE

34199 MONTPELLIER CEDEX 5

à André, mon grand-père qui a vécu la guerre,
décédé juste avant l'achèvement de mon travail,
sans avoir pu en prendre connaissance.

« Souffrances physiques des corps, souffrances morales, l'âme mise à nu, nue jusqu'à l'os... Ce qu'elle avait appris là-bas de l'âme humaine ! Elle devenait immense, ne s'arrêtait même pas à la ligne d'horizon... [...] Ce que l'âme devient *grâce* à la souffrance, on peut ensuite l'offrir à toute l'humanité. »

Elsa Triolet, *L'Âme*.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier M. Guy Dugas, mon directeur de thèse, pour ses conseils, ses critiques constructives et ses encouragements tout au long de mes recherches.

Je rends tout particulièrement hommage à M. Papken Injarabian et sa famille pour m'avoir si gentiment accueillie dans leur domicile parisien et pour la confiance qu'ils m'ont accordée en me remettant le tapuscrit de la traduction personnelle de M. Papken Injarabian. La rencontre émue d'un survivant du génocide turc et de son épouse m'a par ailleurs confortée dans la conviction de la nécessité de poursuivre mes recherches pour contribuer à la mise en lumière de la vérité d'un génocide toujours nié.

Je suis reconnaissante à M. Hratch Bedrossian, éditeur du Cercle des écrits caucasiens, de m'avoir fourni gracieusement plusieurs ouvrages, et notamment les deux tomes du *Golgotha arménien* que nous avons étudiés, ainsi qu'au Docteur Arsène Papazian pour le prêt de diverses œuvres arméniennes.

J'adresse également mes remerciements à M. Armen et Mme Alice Samuelian, libraires à Paris, 51 rue Monsieur-le-Prince, pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans la constitution de mon corpus et l'intérêt qu'ils ont porté à ma recherche.

Un grand merci à mes parents, pour leur soutien intellectuel et moral, qui m'a permis d'achever ce travail de longue haleine.

Une pensée toute personnelle pour Scott, qui m'a soutenue sur une longue partie du parcours de recherche.

TABLE DES MATIERES

	<u>Pages :</u>
<u>Remerciements</u>	6
<u>Table des matières</u>	7
<u>Introduction</u>	13
1. <u>Du rescapé au témoin, itinéraire d'une reconstruction.</u>	37
1.1. Par-delà Bien et Mal, l'humanité perdue ?	38
1.1.1. Transcrire la déshumanisation.	38
- Déchéance physique	
- La perte d'identité : prémices de la déshumanisation	
- La bestialisation ou réification : une déchéance morale	
- Une réalité unique et hors du temps, celle de la déportation	
- Anéantissement sensible et spirituel	
1.1.2. Triomphe discutable de la déshumanisation.	69
- Une déshumanisation inachevée : la survivance de l'esprit	
- La question de la dignité	
- La revendication de l'unité de l'espèce	
- La description de la bestialisation des bourreaux : une constante arménienne	
- Grandeur sublime de certains déportés	
1.1.3. Entre égoïsme et solidarité, tentation de la mort et désir de vie: des dilemmes qui façonnent l'humanité.	95
- La question de l'égoïsme	
- Une solidarité trouble ou évidente	
- Une solidarité particulière : la fraternité	
- La solidarité comme gage d'humanité	
- La tentation du désespoir	
- Le problème du suicide	
- Le désir de vivre ou la peur de la mort	
- Une note d'espoir	
- Emergence d'une nouvelle éthique, au-delà des paradoxes	
1.2. Une parole problématique.	151
1.2.1. La parole au cœur du génocide : une aide ou un danger ?	151

- Une parole partagée libératrice	
- La douleur d'une parole entravée	
- Une parole interdite	
- La problème de l'aphasie	
- Echappatoire ou danger des mots	
1.2.2. Logorrhée ou silence lors de la libération : entre issue et danger.	174
- Un besoin irrépressible : parler	
- Impossible intégralité du récit	
- Une libération de la parole douloureuse	
- Un silence problématique : choix ou souffrance	
2. <u>L'indicible en question.</u>	199
2.1. Mémoire et oubli : un dilemme invalidant ?	200
2.1.1. Entre mémoire salvatrice et mémoire délétère pendant les génocides.	200
2.1.2. Après les génocides, une mémoire envahissante et/ou nécessaire.	209
2.1.3. Un oubli salvateur et/ou coupable.	221
- Un oubli libérateur	
- Refus de l'oubli	
2.1.4. Confrontation au négationnisme.	234
2.2. Statut problématique du témoin.	244
2.2.1. La notion de « devoir de mémoire ».	244
- La mission du témoin	
- Témoigner : un but didactique	
- Un devoir de mémoire à partager	
- Le devoir de mémoire comme quête de sens et de justice	
- Un tombeau pour les disparus	
- Témoigner pour le compte d'un tiers	
2.2.2. Problématique de la culpabilité et du « vrai témoin ».	266
- La notion aporétique du « vrai témoin »	

- Une culpabilité controversée	
- Le témoin condamné à faire preuve	
2.3. Quête d'une improbable compréhension.	277
2.3.1. De l'indicible à l'incompréhensible.	277
- Dire l'inédit	
- Un événement intransmissible	
- Traduire l'inimaginable	
2.3.2. Problème d'écoute.	289
- Absence d'un tiers récepteur	
- Le problème de la diaspora arménienne	
- Le témoignage comme douloureux monologue	
- Une exhaustivité inatteignable	
- Une écoute problématique	
3. <u>Crise du Sens restaurée par l'avènement de l'écriture ?</u>	306
3.1. Une issue scripturaire ?	307
3.1.1. Nouvelle portée du langage, mis à mal et révélé par les génocides.	307
- Des mots inutilisables ? La question du vide sémantique	
- Une richesse linguistique illimitée	
3.1.2. Ecrire pour soi ou pour autrui : entre survie, délivrance et rédaction d'un document.	316
- L'écriture comme libération de l'indicible	
- Réorganiser le chaos	
- Une écriture en quête de preuve : le cas arménien	
3.1.3. Problèmes de réception.	332
- Connaissance des massacres arméniens	

- Les massacres arméniens dans la presse française	
- Le génocide nazi dans la presse française	
- La problématique réception des témoignages arméniens	
- Réception des récits issus du génocide nazi	
- Une crise de la réception	
- Une nouvelle capacité d'écoute	
3.2. Recherche d'une forme scripturaire.	360
3.2.1. Nouvelle esthétique de l'autobiographie.	360
- Des récits autobiographiques	
- La question du « je »	
- Un « pacte autobiographique » complexifié par un devoir de convenance	
- Un récit volontairement subjectif, qui vise l'objectivité	
3.2.2. La compréhension d'autrui à la base d'une esthétique inédite.	379
3.3. Accéder à la vérité par-delà le vraisemblable.	386
3.3.1. Une expérience-limite intransmissible sans le recours à l'imagination?	386
- Un témoignage lié à l'imagination	
- Refus arménien d'esthétiser les témoignages	
- Une esthétique « secondaire »	
- La littérature lazaréenne	
3.3.2. Vérité/vraisemblable : une échappée littéraire ?	413
- Une quête de crédibilité	
- Un rejet arménien de la fiction, gage de vérité	
- Une esthétisation de la vérité	
- Rendre la vérité vraisemblable	
4. <u>La culture face à l'Horreur : schisme ou redéfinition ?</u>	434

4.1. Un « pont entre deux rives » : les références culturelles permettent l'écriture.	435
4.1.1. Enjeux de l'usage de l'intertextualité.	435
- Culture et barbarie	
- Etablir un lien entre deux univers distincts	
- Images poétiques de l'Enfer	
- Références mythologiques	
- Intertextes littéraires	
4.1.2. Références culturelles et religieuses.	467
- Références artistiques	
- Références bibliques	
- Références politiques	
4.2. La culture mise à mal et sublimée.	498
4.2.1. Redéfinition des fondements judéo-chrétiens.	498
- Malaise religieux	
- Une foi ébranlée mais survivante	
- Recours à la prière, signe d'espoir	
4.2.2. La culture au cœur des génocides : un moyen de survie.	531
- Problématique présence de la culture au sein du génocide	
- Soif de culture	
- Accès au bonheur	
<u>Conclusion</u>	550
<u>Bibliographie</u>	563
<u>Annexes</u>	574

INTRODUCTION

Présentation socio-historique des génocides.

En 1894-1896 se déroulent d'effroyables massacres dans de multiples régions de l'Empire Ottoman, sous le règne du sultan Abdul Hamid II (surnommé le « Sultan rouge » à cause de sa cruauté sanguinaire). Quelques voix s'élèvent dans les consulats et missions étrangères établis dans l'Empire ; les rapports de Gustave Meyrier¹, vice-consul de France à Diarbékir, envoyés à l'ambassadeur Paul Cambon à Constantinople sont à ce propos sans appel : nul ne peut ignorer ce qui se trame dans le pays à l'encontre de la population arménienne, tenue depuis des décennies sous le joug musulman. Aux exhortations des témoins occidentaux à empêcher les tueries (ou du moins à condamner fermement les exactions turques) ne répondent qu'indifférence et silence des gouvernements concernés : les intérêts politiques et commerciaux de l'époque annihilent tout sentiment humaniste ou simplement éthique.

Le fameux helléniste Victor Bérard dévoile dès 1897 cette coupable indifférence du gouvernement français en 1894-1896 : « Les événements de Diarbékir eurent pour témoins des missionnaires catholiques et un vice-consul français [G. Meyrier, mentionné ci-dessus]. Ici encore, *bien que notre gouvernement n'ait pas daigné communiquer au public les rapports de son consul*, nous pouvons reconstituer jour par jour, l'histoire des massacres [...]. »². Le gouvernement n'est cependant pas le seul accusé : si l'opinion ignore ces massacres, c'est aussi (et peut-être surtout) parce qu'elle ne souhaite pas les connaître : « L'opinion française, en fait de politique étrangère, se contente de peu. Le plus souvent, elle ignore ce qui se passe au-delà des frontières, et les journaux respectent cette ignorance : pour les choses turques en particulier, la plupart gardent un silence inquiétant, qui n'a pas été troublé, d'ailleurs, par les publications de notre gouvernement. »³. On assiste dès lors à un consensus tacite autour d'un silence qui préserve bonne conscience et essor économique !

Au-delà de l'indifférence, l'opinion française s'avère parfois ouvertement turcophile : les opinions foncièrement arménophobes de Pierre Loti ou Claude Farrère sont monnaie courante à la fin du XIX^{ème} siècle. On trouve ainsi une justification pour le moins troublante

¹ MEYRIER, Gustave, *Les Massacres de Diarbékir, Correspondance diplomatique du Vice-consul de France, 1894-1896*, Paris, L'Inventaire, 2000.

² BERARD, Victor, *La Politique du Sultan, Les massacres des Arméniens : 1894-1896*, Paris, Le Félin, 2005, p. 61. (C'est moi qui souligne.)

³ *Ibid.*, p. 45.

des massacres de 1896 dans *La Revue des revues* datée du 15 décembre 1896 : « Pour lui [le Turc], l'Arménien est l'exploiteur, qui lui fait concurrence sans se soumettre à aucune de ces charges nombreuses qui écrasent l'Ottoman : fêtes et chômages, qui sont de tous les jours, service militaire obligatoire, etc. De plus, l'Arménien est usurier et il attend pour montrer les dents le moment où son débiteur est pris par la conscription ; mais alors, sûr que rien ne lui fera obstacle, il agit impitoyablement [...]. Si cela n'est pas une excuse aux récentes atrocités commises par les Turcs sur les Arméniens, c'est peut-être une explication. »⁴. Mais expliquer l'inexplicable par une rhétorique fallacieuse teintée de racisme, n'est-ce pas déjà chercher à l'excuser ? Ainsi, un journal aussi populaire et répandu que *Le Petit Journal* n'hésite pas à publier en couverture de son supplément illustré du 24 novembre 1895 un dessin représentant l'attaque d'une mosquée par des Arméniens : comme le déplore Archag Tchobanian (écrivain arménien vivant en France à l'époque des faits, ami d'Anatole France et à qui l'on doit l'avènement du mouvement arménophile en France), « Cette déformation atroce de la vérité m'indigna profondément. ».

La presse radicale prend le contre-pied en multipliant les dénonciations des massacres turcs ; Georges Clémenceau y participe par de nombreux articles en 1895-1896 et il publie en 1896 un recueil de témoignages de victimes intitulé *Les Massacres d'Arménie*. Jean Jaurès, quant à lui, interpelle de façon mémorable l'assemblée lors de plusieurs sessions en 1896 et 1897 ; il fustige ainsi le 3 novembre 1896 le silence coupable de la France et des Français : « Quoi ! Le silence complet, silence dans la presse, dont une partie, je le sais, directement ou indirectement, a été payée pour se taire, silence dans nos grands journaux, dont les principaux commanditaires sont les bénéficiaires de larges entreprises ottomanes, mais surtout silence du gouvernement de la France ! Quoi, devant tout ce sang versé, devant ces abominations et ces sauvageries, devant cette violation de la parole de la France et du droit humain, *pas un cri n'est sorti de vos bouches, pas une parole n'est sortie de vos consciences, et vous avez assisté, muets et, par conséquent, complices, à l'extermination complète...* »⁵. D'après lui, les « brutalités atroces commises de concert par les kurdes et par la soldatesque du Sultan » (page 18) sont devenues « guerre d'extermination », « lorsque tous ces barbares se sont aperçus que l'Europe restait indifférente, qu'aucune parole de pitié ne venait à ceux qu'ils avaient

⁴ *La Revue des revues*, 15 décembre 1896, article d'E. Lacordaire, p. 562, cité dans KHAYADJIAN, Edmond, *Archag Tchobanian et le mouvement arménophile en France*, Paris, Sigest, 2001, pp.89-90.

⁵ JAURES, Jean, *Il faut sauver les Arméniens*, Paris, Mille et une nuits, 2006, pp. 34-35. (C'est moi qui souligne.)

massacrés et violentés [...]. »⁶. Il est l'un des premiers à prendre conscience de l'ampleur inédite de ces crimes et, s'il les compare d'abord aux massacres du passé : « Il m'a semblé que toutes les horreurs de la guerre de Trente Ans étaient déchaînées dans cet horizon oriental lointain et farouche »⁷, il parle lors de son discours du 15 mars 1897 de « massacres qui n'ont peut-être pas de précédents dans les derniers siècles de l'histoire humaine »⁸.

Ce survol socio-historique des réactions de l'opinion face aux massacres perpétrés par Abdul Hamid II est nécessaire pour comprendre le génocide de 1915 : les horreurs du XIX^{ème} siècle s'avèrent être une sorte de répétition générale en vue de massacres plus étendus et à l'idéologie nouvelle. L'indifférence de la France et, par-delà, de l'Europe toute entière (et des Etats-Unis, qui avaient eux aussi des témoins consulaires ou missionnaires sur place) a signé dès 1894 la possibilité d'advenue du futur génocide des Arméniens. L'immonde répétition n'ayant éveillé que peu ou pas de réactions, l'horrible spectacle allait se jouer à partir d'avril 1915.

En effet, le 24 avril 1915, les dirigeants Jeunes-Turcs arrivés au pouvoir en 1908 donnent l'ordre d'arrêter les intellectuels arméniens de Constantinople : médecins, ecclésiastiques, avocats, journalistes et écrivains se voient conduits en prison, d'où ils seront rapidement déportés vers les déserts de Syrie et de Mésopotamie. L'élite intellectuelle arménienne décapitée, les ordres de déportation et les massacres vont se perpétuer dans tout l'Empire Ottoman. Guidés par un panturquisme fanatique, les dirigeants du Comité Union et Progrès⁹ multiplient les instructions en vue de l'extermination des Arméniens : la clarté de ces ordres intimant au génocide les fonctionnaires et la population civile turcs n'aura d'égale que leur négation dès la fin de la Première Guerre mondiale. Ainsi, cette lettre adressée par l'Ittihad au délégué responsable d'Adana (région administrative (*vilayet*) du centre de la Turquie), Djemal Bey, datée du 3 mars 1915 :

⁶ *Ibid.*, p.20.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ *Ibid.*, p.48.

⁹ Nom donné au parti politique nationaliste révolutionnaire et réformateur des Jeunes-Turcs (en turc *Ittihad ve Terakki Cemiyeti*). Il était dirigé par le ministre de l'Intérieur Talaat Pacha (1874-1921), assassiné à Berlin le 15 mars 1921 par Soghomon Tehlirian, « vengeur » du peuple arménien massacré, le ministre de la guerre Enver Pacha (1881-1922) et le ministre de la marine Kemal Pacha (1872-1922). Pour une approche détaillée et exhaustive de l'histoire du génocide des Arméniens, je renvoie à l'excellent ouvrage de Raymond Kévorkian, *Le Génocide des Arméniens*, paru chez Odile Jacob en 2006.)

Le Djémièt a pris la décision de débarrasser la patrie de la convoitise de cette race maudite et *de prendre sur ses épaules patriotiques la responsabilité de l'opprobre dont sera marquée l'histoire ottomane.*¹⁰

Il est surprenant de noter que dans cette première phase du génocide, loin de vouloir cacher leurs intentions, le gouvernement Jeune-turc écrit sa volonté d'assumer les conséquences de leurs actes meurtriers ! Deux télégrammes de Talaat envoyés à la préfecture d'Alep en septembre 1915 témoignent à eux seuls de la cruauté du dessein :

Le droit des Arméniens de vivre et de travailler sur le territoire de la Turquie est totalement aboli ; le gouvernement [...] a ordonné de n'en même pas laisser les enfants au berceau.¹¹

Sans égard pour les femmes, les enfants et les infirmes, quelque tragique que puissent être les moyens de l'extermination, sans écouter les sentiments de la conscience, il faut mettre fin à leur existence.¹²

D'avril 1915 à la fin de la Première Guerre mondiale, les ordres de l'İttihad entraîneront la mort dans des conditions atroces de plus d'un million et demi d'Arméniens, sans distinction de sexe ou d'âge, pour un motif racial et religieux (les Jeunes-Turcs n'hésitent d'ailleurs pas à parler de *djihad* (guerre sainte) à l'égard des « guivours » (infidèles arméniens). Crime de masse qui ne peut dire son nom (la notion de crime contre l'humanité est très floue à l'époque, et le terme de génocide lui-même n'apparaît qu'en 1944, créé par le juriste Raphael Lemkin, en réponse aux atrocités nazies¹³ ; il n'aura de valeur juridique qu'après son adoption par l'assemblée générale des Nations Unies le 9 décembre 1948), il est pourtant le premier génocide du XXème siècle. Comme l'écrit Vahakn Dadrian, « entre les deux [1915-1918], c'est la boîte noire de l'infinie souffrance et de la destruction systématique d'un peuple »¹⁴ : n'est-ce pas là la définition même du génocide ?

¹⁰ TERNON, Yves, *Enquête sur la négation d'un génocide*, Marseille, Editions Parenthèses, Collection Arménies, 1989, lettre citée pp.88-89. (C'est moi qui souligne.)

¹¹ *Ibid.*, télégramme du 22 septembre 1915, cité p. 121.

¹² *Ibid.*, télégramme du 29 septembre 1915, cité p. 146.

¹³ Dans *Axis Rule in Occupied Europe*, il explique : « De nouveaux concepts nécessitent de nouveaux mots. Par génocide, nous entendons la destruction d'une nation ou d'un groupe ethnique. »

¹⁴ DADRIAN, Vahakn N., *Autopsie du génocide arménien*, Bruxelles, Editions Complexe, 1995, p.11.

Présentation des auteurs arméniens

Grigoris Balakian est né en 1875 à Tokat, à 250 kilomètres d'Ankara, en Turquie. Très tôt orphelin de père, il fut élevé par sa mère, une femme cultivée appartenant à une famille de notables. Après des études au collège Sanassarian d'Erzeroum, il fut envoyé en Allemagne en 1891 où il obtint un diplôme d'ingénieur-géomètre et apprit à maîtriser parfaitement la langue allemande, ce qui lui sauva la vie lors de sa déportation (à l'instar de Primo Levi). De retour en Turquie, il entra au couvent d'Armache (près d'Izmit) dont il sortit docteur en théologie (*vartapét*, en arménien). Comme l'écrit dans sa préface au *Golgotha arménien* le premier traducteur Jacques Mouradian, « pour peu qu'il en ait eu la volonté nécessaire, un jeune intellectuel qui aspirait à jouer un rôle dans la vie publique nationale avait toutes les chances d'y parvenir en devenant homme d'Eglise »¹⁵. Le *vartapét* Balakian fréquenta ainsi les ambassades et ambassadeurs de Constantinople. Il devint en 1908 vicaire général d'Erzîndjan et partit à nouveau en Allemagne en 1914 pour étudier à la faculté de théologie de Berlin. Surpris par la déclaration de guerre, il décida de rentrer à Constantinople, peu avant que l'Empire Ottoman décide de s'allier à l'Allemagne. Le samedi 24 avril 1915, de nuit, il est arrêté avec l'élite intellectuelle de Constantinople, jeté en prison et rapidement forcé à prendre les routes cruelles de la déportation. Rescapé du génocide, il s'exila, fut nommé prélat des Arméniens de Grande-Bretagne à Manchester et se rendit à de nombreuses reprises à Paris, centre de la diaspora arménienne en Europe. Après avoir témoigné à Berlin en 1920 au procès de l'assassin de Talaat, Soghomon Tehlirian (qui fut acquitté), il fut nommé en 1923 évêque des Arméniens à Marseille, où il mourut le 8 octobre 1934. D'après J. Mouradian, « il a beaucoup écrit, mais peu publié. Un nombre relativement élevé de ses manuscrits serait resté inédit. De nombreux articles ont cependant vu le jour dans la presse arménienne de son temps. Ils traitent le plus souvent de sujets d'actualité politique ou religieuse. »¹⁶.

Conscient d'avoir survécu à une expérience (in)humaine inédite, il rédigea son témoignage du génocide des Arméniens dès la fin de la guerre et poursuivit la rédaction dans son exil. Le premier tome du *Golgotha arménien* parut ainsi dès 1922 à Vienne, imprimé par les Pères Mekhitaristes. Le second tome fut publié en 1959 à Paris, vingt-cinq ans après la mort de son auteur. Une deuxième édition de l'œuvre complète parut au Liban en 1977. Jacques Mouradian établit une traduction de l'œuvre dans les années 80, mais jugée trop

¹⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Le Cercle d'écrits caucasiens, 2002, p. 6.

¹⁶ *Ibid.*, p.9.

éloignée du texte original, elle ne fut pas éditée. En 2002, les deux tomes du *Golgotha arménien* ont été traduits par Hratch Bedrossian et publiés par Le Cercle d'écrits caucasiens.

Abraham H. Hartunian est né le 10 août 1872 à Severeck, dans le *vilayet* de Diarbékir, à l'est de la Turquie, sous le nom de Dabbaghian. Lors de sa profession de foi, il changea de nom « to reflect my new status, like Saul who became Paul »¹⁷ ; il choisit le nom de Hartunian, qui signifie en arménien « celui qui a été ressuscité d'entre les morts ». Son père était tanneur et cordonnier, il savait lire et écrire et, très fervent, se consacrait à l'étude de la Bible ; sa mère était lettrée et avait été enseignante pendant de nombreuses années. Il fut accepté en tant que boursier au *Central Turkey College* à Aintab, où il étudia quatre ans. Il retourna alors en tant que professeur à Severeck, où il enseigna pour l'Eglise évangélique arménienne. C'est donc dans sa ville natale qu'il affronta la première vague de massacres ordonnés par Abdul Hamid II, lors desquels il fut blessé. Il aida en tant que pasteur les missionnaires pendant les massacres, jusqu'en 1897, date à laquelle il partit terminer ses études à Aintab. Il décida ensuite d'entrer au séminaire à Marach. Il fut ordonné pasteur de 1902 à 1904 à Severeck, où il se maria en 1903. Après la naissance d'un premier enfant en 1904, le couple partit pour Aintab puis passa une année à Marach avant de s'installer à Zeitoun où le pasteur exerça sa charge pendant huit ans, jusqu'en mai 1913. A la veille de la Première Guerre mondiale, « Providence led me from Zeytoon to Marash »¹⁸. La guerre le surprit avec sa famille ; un ordre de déportation l'obligea à prendre la route, suivi peu après par ses proches. Il eut la chance de les retrouver sains et saufs à la fin de la guerre et ils s'établirent de nouveau à Marach, alors sous protectorat français. Abandonnés en 1921 par l'armée française malmenée par les Turcs, la population arménienne rescapée endura de terribles massacres qui signèrent l'anéantissement quasi total de Marach. Ayant pu fuir à Smyrne avec les membres de sa famille, Abraham Hartunian y vécut à nouveau la cruauté de l'expulsion brutale des Grecs et Arméniens de la ville, en 1922. Ils purent tous embarquer pour les Etats-Unis où il écrivit son témoignage des diverses heures de la destruction de son peuple, à la fin des années trente, en arménien : massacres de 1895, génocide de 1915, l'anéantissement des Arméniens de Marach en 1921 et l'expulsion de Smyrne l'année suivante. En 1938, son œuvre, véritable panorama des horreurs vécues par le peuple arménien, fut traduite en anglais, à sa demande, par son fils Vartan, pasteur à l'Eglise

¹⁷ HARTUNIAN, Abraham H., *Neither To Laugh nor To Weep, A Memoir of the Armenian Genocide*, traduit par Vartan Hartunian, Beacon Press, 1968, p. 3. (« [...] Pour refléter mon nouveau statut, comme Saul devint Paul », traduction personnelle.)

¹⁸ *Ibid.*, p. 47. (« La Providence me mena de Zeitoun à Marash. », traduction personnelle.)

arménienne de Belmont, qui a vécu, enfant, les affres du génocide. *Neither To Laugh nor To Weep* resta dans le cadre familial jusqu'à sa publication à Boston par Beacon Press en 1968. La traduction française n'existe pas encore.

Vahram Dadrian est né à Chorum, au nord de la Turquie, en 1900 dans une famille aisée dont il est l'aîné de quatre enfants. Il a quinze ans lorsque surgit la guerre et le génocide : il est déporté avec sa famille dans les déserts, jusqu'à Jeresh, à l'est de Jérusalem. Ils y passent quatre ans, dans un village arabe, chaque jour menacés des morts les plus cruelles. Son père ne reviendra pas de ces années de déportation. Les survivants de sa famille prirent la route de l'exil jusqu'à Constantinople, en 1919, où Vahram Dadrian travailla pour nourrir sa famille et suivit des cours du soir afin de devenir écrivain. En 1936, il quitta la Turquie pour l'Allemagne, avant de s'installer aux Etats-Unis en 1937. Il devint rapidement un des piliers de la scène littéraire arménienne à New York. Son œuvre littéraire, uniquement en arménien, compte des romans historiques, des romans policiers, des pièces de théâtre et des travaux satiriques, malheureusement introuvables en traduction. Son témoignage du génocide des Arméniens, *To the Desert: Pages from My Diary*, fut publié dès 1945 à New York, dans sa langue d'origine. Vahram Dadrian, présentant le caractère inouï des événements qui se déroulaient dans l'Empire Ottoman, commença à rédiger son journal le 24 mai 1915 et poursuivit sa tâche jusqu'à son arrivée à Constantinople en juin 1919. A cette date, il avait écrit six cahiers qu'il envisageait de faire publier. Il décida cependant de retravailler ses notes, parfois concises, de 1919 à 1922, mais il ne put les voir paraître en Turquie. Vahram Dadrian mourut aux Etats-Unis en 1948. Son témoignage n'existe pas en traduction française.

Papken Injarabian, né le 31 décembre 1906 à Amassia, au sud-est de la Mer Noire, était le cadet d'une famille de cinq enfants. En 1915, âgé de huit ans, il se vit déporté avec ses parents et ses deux sœurs : ses frères aînés, ayant l'âge de la conscription, s'étaient vus contraints d'aller combattre dans l'armée turque : on n'entendra plus jamais parler d'eux. Papken prit donc la route le 23 juin 1915 ; il sera séparé dans un premier temps de ses sœurs, kidnappées par des Kurdes, puis de son père, assassiné sauvagement à l'arme blanche. Resté seul avec sa mère, il aura le bonheur furtif de retrouver sa sœur Marguerite, parvenue à s'évader, mais qu'il perdra de nouveau, une seconde fois enlevée par un Kurde. Epuisée de fatigue et de chagrin, sa mère succomba alors au choléra, le laissant seul aux mains d'un maître Kurde. Obligé d'accomplir les basses besognes de ses maîtres successifs, Papken

Injarabian fut renommé Azo, diminutif d'Aziz, et converti de force à l'Islam. En 1919, il parvint à s'échapper et gagna Ourfa, où il fut recueilli par l'orphelinat du *Near East Relief*, fondation américaine qui parvint à sauver 100.000 orphelins arméniens après le génocide. Gravement malade, il fut soigné pendant deux mois puis partit au Liban sous la pression turque. Il passa deux ans dans un orphelinat libanais et embarqua pour Marseille en 1923, à 17 ans. Ouvrier agricole dans le Gers, sans permis de résidence ni de travail, il arriva ensuite à Bordeaux puis à Paris, où il rencontra sa future épouse, elle aussi rescapée du génocide (elle avait un an à l'époque des faits), et devint commerçant. Rongé par ses souvenirs, il écrivit dès l'orphelinat en Syrie et entreprit la rédaction de *La Solitude des massacres* de 1952 à 1954, en arménien. D'abord publié en arménien, son témoignage fut traduit et publié en 1980 chez Garnier. Papken Injarabian, lors de notre rencontre, a eu l'extrême gentillesse de me confier une copie du tapuscrit, en français, qu'il avait lui-même travaillé et qui reflète plus fidèlement sa pensée et son écriture. Qu'il en soit ici à nouveau sincèrement remercié.

Présentation des auteurs traitant des camps nazis

Le génocide nazi, contrairement au génocide turc, a largement été commenté et il ne semble pas nécessaire de revenir ici sur une présentation historique du crime commis à l'encontre des Juifs, Tsiganes, résistants ou opposants politiques, ou encore homosexuels. Auschwitz, le plus important camp d'extermination, situé en Pologne, est libéré en janvier 1945. Buchenwald et Gandersheim, camps de concentration, ouvrent leurs portes en avril de la même année. Les rares survivants reviennent de la géhenne nazie, et l'ampleur de l'horreur se dévoile. Viennent alors les paroles de ces anciens déportés devenus témoins, paroles abondantes, suffocantes, débordant d'horreur, tandis que le monde se détourne et que les consciences s'endorment pour éviter le « malconfort ». Face à ce silence, les témoins se taisent à leur tour, d'autres décident d'employer un médium différent et prennent la plume.

Primo Levi est né en 1919 à Turin. « Elève médiocre en italien et mauvais en histoire », il choisit « un métier, celui de chimiste »¹⁹ qui lui sauvera la vie à Auschwitz en lui permettant de travailler au laboratoire. Résistant, il est fait prisonnier par la Milice le 13

¹⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, Paris, Presses Pocket, 1999, p. 213.

décembre 1943 et a « la chance de n'être déporté à Auschwitz qu'en 1944 »²⁰ après avoir avoué sa condition de « « citoyen italien de race juive », pensant que c'était là le seul moyen de justifier [sa] présence en ces lieux [...] et estimant (à tort, comme [il] le vi[t] par la suite) qu'avouer [son] activité politique, c'était [se] condamner à la torture et à une mort certaine »²¹. A Auschwitz, il est sélectionné, grâce à ses connaissances, pour le travail au laboratoire de chimie de la Buna (usine de caoutchouc), au camp d'Auschwitz-Monowitz. Tombé malade quelques jours avant l'arrivée des Alliés, il échappe à la marche d'évacuation qui tuera la quasi-totalité des survivants du camp. Libéré par l'armée russe après un an passé au camp, Primo Levi connaît l'errance du retour vers Turin durant une autre année, un long retour qu'il narre dans *La Trêve*, publié en 1963. Ayant retrouvé sa ville natale, il s'attache à écrire son témoignage, dont la rédaction s'effectue en quelques mois. *Se questo é un uomo*, traduit en français par *Si c'est un homme*, voit le jour dès 1947. Il est publié la même année par une petite maison d'édition turinoise, à 2500 exemplaires, sans soulever de réactions, avant de connaître un succès jamais démenti depuis. Primo Levi s'est donné la mort en avril 1987, dans sa maison natale, mettant un terme à une vie de souffrance tacite, sublimée par l'écriture.

Robert Antelme (1917-1990), résistant du groupe MNPDG, dirigé par François Mitterrand, est arrêté par la Gestapo en 1944, emprisonné à Fresnes puis déporté à Buchenwald. Il rejoint ensuite le camp de travail de Gandersheim et se voit évacué à Dachau, devant l'avancée des troupes alliées, où il est placé en quarantaine sous la menace du typhus. François Mitterrand accompagné de Dionys Mascolo (ami de Robert Antelme) viennent le sauver (il ne pèse que 35 kilos) et le ramènent en France, auprès de sa première épouse, Marguerite Duras. Luttant contre la mort, il ne cesse de parler de son expérience à ses proches. Il rédige ensuite son récit en 1946 et 1947, *L'espèce humaine*, édité la même année par les éditions de la Cité universelle. Il sera ensuite édité par la maison Gallimard en 1957.

Jorge Semprun (1923), quant à lui, opte pour un silence salvateur après sa déportation. Résistant communiste espagnol, il est arrêté en 1944 et déporté à Buchenwald, où il est libéré par l'armée américaine. Il brise son « aphasia délibérée » une première fois en 1963, avec un roman, *Le Grand voyage*, qui retrace sa déportation en train, de Compiègne à Buchenwald. En 1980 paraît un second roman concernant son expérience concentrationnaire : *Quel beau*

²⁰ *Ibid.*, p.7.

²¹ *Ibid.*, p.12.

dimanche!. Ce n'est que près de cinquante ans après la libération de Buchenwald que Jorge Semprun rédige *L'Écriture ou la vie*, publié en 1994. Ce témoignage, qui retrace à l'instar des deux autres l'expérience de la déportation, s'avère d'une forme extrêmement différente, montrant maintes divergences formelles et essentielles. L'écriture réfléchie par un demi-siècle d'éloignement laisse apparaître un profond changement dans la manière d'appréhender l'expérience de l'horreur et son récit. Si les témoignages de Primo Levi, Robert Antelme et Jorge Semprun se rejoignent sur la source principale : l'expérience de l'enfer nazi, cette expérience a été de diverses natures.

Ainsi, il s'agit de toujours considérer que Jorge Semprun a été déporté en tant que communiste espagnol, « rouge espagnol », à Buchenwald, où existait une organisation clandestine qui veillait sur les déportés communistes. Robert Antelme a été déporté en tant que résistant à Buchenwald puis à Gandersheim, où il a subi les impitoyables commandos de travail.

Il se trouve qu'à Gandersheim l'appareil intermédiaire était entièrement constitué par des détenus allemands de droit commun. Nous étions donc cinq cents hommes environ, qui ne pouvions éviter d'être en contact avec les SS, et encadrés non par des politiques, mais par des assassins, des voleurs, des escrocs, des sadiques ou des trafiquants de marché noir.²²

Il est conscient cependant de n'avoir pas vécu le Pire : « J'ai essayé de retracer ici la vie d'un *kommando* (Gandersheim) d'un camp de concentration allemand (Buchenwald). [...] Je rapporte ici ce que j'ai vécu. L'horreur n'y est pas gigantesque. Il n'y avait à Gandersheim ni chambre à gaz, ni crématoire. »²³. Primo Levi, pour sa part, a enduré le camp d'extermination en tant que juif, alors qu'il ne se considérait nullement doté d'une foi religieuse. D'un refus de l'opposition politique par les nazis, un « il ne faut pas que tu sois résistant ou communiste », on passe donc directement à l'essence de l'horreur antisémite nazie, le cœur de la Shoah, un refus d'être, un « il ne faut pas que tu sois ». Il importe donc de distinguer « entre ceux qui sont tués « pour ce qu'ils font » et ceux « pour ce qu'ils sont » (Frossard). »²⁴.

²² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1978, p.10.

²³ *Ibid.*, p.9 et 11.

²⁴ COQUIO, Catherine, « Du Malentendu », in *Parler des camps, penser les génocides*, Paris, Albin Michel Idées, 1999, p.47.

Le génocide des Arméniens vise par essence les victimes « pour ce qu' (elles) sont » : à cause de leur race et de leur religion, ils ont été massacrés par les Turcs. Si la raison d'état a été invoquée *a posteriori* par le gouvernement pour faire du génocide une conséquence tragique de la pseudo rébellion arménienne, elle n'est que la face visible du négationnisme mis en place par la Turquie dès 1915. Comme l'explique Yves Ternon, « le génocide des Arméniens fut un crime protégé par le mensonge, accompli dans le mensonge et garanti d'impunité par la remarquable duplicité de ses auteurs »²⁵. Pour reprendre un proverbe turc, « le voleur habile est celui qui fait pendre le volé ». Quelle habileté des gouvernements turcs successifs ! Les Arméniens survivants se sont vus privés de leurs biens (les spoliations sont innombrables et inchiffrables), de leurs proches et de leur mémoire, héritiers d'un génocide qui n'avouait pas son nom, un « génocide blanc », « acculturation forcée de la diaspora, deuil définitif d'un pays, absence de droit à la mémoire, à la dignité, aux regrets. » (M. Vahran)²⁶. Si le négationnisme relatif au génocide nazi est conspué et condamné, la négation systématique du génocide des Arméniens n'a pas déchaîné les mêmes passions (et malgré la reconnaissance officielle du génocide par de grandes puissances comme les Etats-Unis ou la France - en 1995 ! -, le négationnisme continue à prospérer, notamment sur internet, sans que nul ne soit condamné) : Y. Ternon parle ainsi de l' « échec [de] toute tentative de négation » du génocide nazi et avoue qu' « il n'en fut pas de même dans le cas arménien, non que la vérité fût plus discutable, mais parce que le forfait avait été plus habilement camouflé, qu'une continuité idéologique avait été maintenue entre l'Etat criminel et ses successeurs, que le crime continuait donc à payer et que le temps jouait contre les Arméniens. »²⁷.

Premier génocide du XXème siècle, toujours nié aujourd'hui par les coupables, le génocide des Arméniens reste le plus problématique à transmettre et les œuvres qui en témoignent se heurtent toutes à ce silence imposé et à la négation. Catherine Coquio pointe à ce propos la différence qui perdure entre le génocide des Arméniens, méconnu voire inconnu, et le génocide nazi autour duquel un consensus moral s'est développé depuis l'après-guerre : « Si la France s'est installée, vis-à-vis de la Shoah, dans une mauvaise conscience qui vise à présent au quasi consensus commémoratif, le génocide arménien, lui, semble n'avoir pas même franchi le seuil, non de la mauvaise conscience, mais de la conscience. »²⁸. On peut dès

²⁵ TERNON, Yves, *Enquête sur la négation d'un génocide*, op. cit. p. 9.

²⁶ PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, Paris, L'Harmattan, 1994, 119 pages, p. 45.

²⁷ TERNON, Yves, *Enquête sur la négation d'un génocide*, op. cit., pp. 12-13.

²⁸ COLLECTIF, *L'Actualité du génocide des Arméniens*, Actes du colloque organisé par le comité de défense de la cause arménienne, Paris-Sorbonne, 16-17 et 18 avril 1998, p. 469.

lors s'interroger sur le bien-fondé et l'éthique d'une mise en perspective des témoignages issus de deux génocides aussi diversement connus et reconnus dans l'opinion. La comparaison historique du génocide turc et du génocide nazi a soulevé nombre d'inquiétudes et de critiques, en créant parfois une hiérarchisation dans les crimes moralement condamnable. Comme le résume Yves Ternon, « Cette compétition dans le malheur qui aboutirait à une mise en concurrence des victimes est intolérable. »²⁹. De fait, la comparaison peut recouvrir une dimension perverse en nivelant les génocides et en tentant d'établir une classification du pire. Ainsi, les victimes de l'Holocauste considèrent-elles parfois la comparaison avec le génocide turc comme une menace sur l'unicité du crime vécu. Yves Ternon explique la problématique de la banalisation du crime, effet pervers de la comparaison des génocides et de la sémantique employée à leur propos :

La communauté juive craignait, à juste titre, qu'un emploi excessif du mot génocide ne menaçât la perception du caractère unique de l'événement qu'on appelait ici Holocauste, là Shoah, ailleurs génocide juif, solution finale ou destruction des Juifs d'Europe, un événement tellement insolite que le philosophe ne parvenait pas à le penser, encore moins à l'introduire dans l'histoire.³⁰

Yves Ternon met par ailleurs en exergue ce « malentendu » qui sépare les victimes de génocides et finalement sert les desseins criminels des bourreaux en jouant contre la mémoire :

Un malentendu a longtemps séparé les Arméniens et les Juifs : ceux-ci soupçonnaient ceux-là d'attenter à l'unicité de leur génocide et les Arméniens étaient blessés de se voir considérés comme des victimes de seconde catégorie. Pour une pleine intelligence de ce phénomène menaçant à la fois la conscience et l'existence de l'humanité, ce malentendu doit être levé : les différents génocides peuvent, comme tout événement, être comparés. Le deuil et la raison, la mémoire et l'histoire ne sont pas antagonistes.³¹

La comparaison n'a pas pour but de dresser une liste de similitudes et tenter d'établir un paradigme du crime de masse. C'est *a contrario* une mise en perspective des divergences et convergences entre les génocides, une quête de compréhension et une tentative d'éclairer l'abjection humaine par la multiplication des faisceaux de son émergence dans l'histoire. Yves Ternon note de façon lapidaire : « Comparer n'est pas réduire, encore moins banaliser,

²⁹ TERNON, Yves, *Du négationnisme, mémoire et tabou*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 11.

³⁰ *Ibid.*, p. 8.

³¹ TERNON, Yves, *Enquête sur la négation d'un génocide*, *op. cit.*, p. 217.

mais définir des identités et relever des différences. »³², « pour situer chacun d'eux » ajoute-t-il dans *L'Etat criminel* (page 198). Il n'est pas question par la comparaison d'établir des degrés dans l'Horreur, d'autant que le génocide turc et le génocide nazi présentent, non une différence de degré mais d'essence, comme l'indiquait Frossard. C'est à nouveau Yves Ternon qui distingue l'essentielle différence entre les génocides nazi et turc en distinguant le dessein turc immoralement utilitariste et l'absurdité gratuite du crime nazi :

Le mobile de leur [les Juifs] meurtre est incohérent : il n'y a aucun profit ou si misérable. Ce crime est absurde. Les nazis cherchent désespérément leur image dans le miroir en effaçant celle d'un autre trop proche. Ici un crime crapuleux, là un crime passionnel. C'est dans cette opposition que réside la différence essentielle entre les deux génocides.³³

L'écueil de la banalisation supposée de la Shoah par la comparaison avec d'autres génocides peut amener au contraire à ensevelir ces différents génocides dans l'oubli et le silence, comme l'explique Catherine Coquio : « Reprocher aux comparaisons de « banaliser » la Shoah, c'est banaliser les autres crimes, et risquer le déni. »³⁴. Le refus de la comparaison avec l'Holocauste obscurcirait la compréhension et la reconnaissance d'autres génocides, notamment celui des Arméniens, déjà assombri par le négationnisme d'état. C. Coquio parle à ce propos du déni « entretenu politiquement par l'Etat turc, [qui] a été aggravé par la thèse de l'unicité de la Shoah, qui a produit en outre cet effet pervers : le génocide arménien n'a cessé d'être comparé et de se comparer au génocide des Juifs, aux dépens de l'intelligibilité de l'événement. »³⁵. La Shoah ne doit pas être enfermée dans la thèse de son unicité en défendant tout système comparatif qui renverrait les autres génocides dans une sphère de trivialité ou, pire, de silence et d'oubli. De même, elle ne peut constituer un paradigme sur lequel fonder toute comparaison de la barbarie dans l'Histoire, en en constituant une acmé. C. Coquio conclut sur ce point en écrivant :

[...] Auschwitz restera un creuset de méditation sur les confins de l'inhumain, un témoignage-repoussoir des possibilités délirantes de l'antisémitisme allemand et européen, et de la biopolitique de l'Etat-nation moderne, mais non un modèle unique et définitif d'intelligibilité des génocides et de l'inhumain.³⁶

³² *Ibid.*, p. 218.

³³ TERNON, Yves, *L'Etat criminel, Les génocides au XXème siècle*, Paris, Seuil, p. 200.

³⁴ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides, op. cit.*, p. 54.

³⁵ *Ibid.*, p. 55.

³⁶ *Ibid.*

Reste que la comparaison, si elle parvient à dépasser l'écueil de la classification, est un instrument indispensable à la mise en perspective des génocides et à leur compréhension. Ainsi, la Shoah peut aussi éclairer le génocide turc et le sortir d'un oubli institué par l'état criminel. L'historien Pierre Vidal-Naquet considère à ce sujet que le génocide nazi a permis d'appréhender la véritable nature des massacres commis à l'encontre des Arméniens et que cette explication tardive et indirecte efface les tergiversations sur l'éthique comparative : « Ce qui est important, voire capital, est que le meurtre intentionnel des Juifs (et des Tsiganes) a, par contrecoup, éclairé, défini, dans sa signification même, le massacre des Arméniens comme *massacre d'Etat*, inaugurant la série déjà large du moderne massacre d'Etat. »³⁷. Yves Ternon pointe lui aussi la richesse que l'on peut tirer d'une comparaison qui ne nie pas la spécificité de chaque événement historique et pointe les divergences entre les génocides, car « tout événement est à la fois unique, singulier ou spécifique et que la comparaison entre des événements de même nature mais différents aide à comprendre le passé et à le maîtriser »³⁸.

Pour sa part, Hélène Piralian considère que la comparaison permet au génocide nié des Arméniens de sortir de cette sphère d'oubli imposé en recréant des liens historiques et humains que les bourreaux avaient annihilés. Comparer les génocides turc et nazi permet ainsi aux Arméniens de quitter cette *terra incognita* où nul lien ne les retenait plus à l'humanité. H. Piralian parle de la comparaison comme une arme vitale contre les desseins génocidaires :

[...] Nécessité primordiale, vitale de lier les génocides entre eux puisque, précisément, il semble qu'une des caractéristiques des projets génocidaires soit de tenter de *déliar* un groupe humain de la communauté des autres humains et ainsi de le rendre « inhumain », à entendre comme : le priver du lien symbolique qui lui permet de communiquer avec les autres [...].³⁹

La comparaison serait donc le lien initial offrant la possibilité d'une transmission du crime à un tiers, séparant les victimes et les bourreaux enfermés en un duel tragique, au dialogue impossible. Elle écrit par ailleurs : « lier les génocides entre eux, c'est à la fois introduire du tiers, un tiers langagier et symbolisant, et œuvrer contre le déni, qui tente de maintenir ensemble bourreaux et victimes en un isolement où régnerait indéfiniment la toute-

³⁷ Tribunal permanent des peuples, *Le Crime de silence, le génocide des Arméniens*, Paris, Champ Flammarion, 1984, p.10.

³⁸ TERNON, Yves, *Du négationnisme*, op. cit., p. 9.

³⁹ COLLECTIF, *Actualité du génocide des Arméniens*, op. cit., p. 68.

puissance des bourreaux »⁴⁰. La comparaison devient échappatoire à une impossible mémoire, à l'oubli imposé par les criminels.

Le négationnisme, qu'il soit minoritaire comme dans le cas du génocide nazi ou politique étatique dans le cas turc, n'est pas le seul frein à la transmission des expériences vécues par les rescapés. La nature même des crimes traversés conditionne semble-t-il le comportement des survivants, sans pour autant uniformiser les manières d'appréhender ces génocides et de les surmonter : la parole ne cède pas au silence choisi, comme l'oubli n'annule pas l'option du devoir de mémoire. Chaque rescapé tente de trouver une solution, sa solution, face aux inimaginables outrages subis, sans que l'attitude la plus répandue n'établisse un paradigme, devenant une sorte de règle morale à suivre. Le survivant se trouve confronté à la problématique à laquelle nous tenterons nous-mêmes de répondre : face à l'abjection inouïe des génocides, quel itinéraire suivre pour parvenir à transmettre ce qui est par définition intransmissible ? Comment féconder la douloureuse mémoire des crimes subis pour faire émerger un témoignage, oral ou scripturaire ? Quel parcours mène du simple témoignage à la rédaction d'un texte littéraire, et le refus plus ou moins latent de céder à l'esthétisation des récits testimoniaux signe-t-il le rejet de ces textes de la part du public ? Nous tâcherons dans une visée socio-historique d'appréhender la renaissance des êtres déportés et la naissance de leurs témoignages, entremêlement de mémoire et d'écriture au cœur d'une société elle-même en reconstruction.

Il est évident que la volonté de transmettre leurs témoignages n'a pas étreint tous les rescapés des génocides turc et nazi. Certaines victimes, revenues de déportation, ont préféré opter pour un silence jugé alors salvateur, à plus ou moins longue échéance. Ce silence, dans le cas des Arméniens, a pu être considéré comme un moyen de s'insérer dans la société les accueillant en diaspora, espoir souvent déçu par ailleurs. Pour autant, bon nombre de survivants ont transcrit leurs expériences des massacres, oralement ou par écrit, à l'image des auteurs rescapés de notre corpus. Nous étudierons ainsi les récits testimoniaux de ces victimes devenues témoins du « Mal radical », pour reprendre les termes kantien chers à Jorge Semprun, en tant qu'aboutissement d'un long cheminement humain et littéraire, qui mène de l'expérience génocidaire, de la négation de l'homme, à l'émergence d'un texte à l'esthétique problématique, affirmation d'une victoire de l'esprit sur l'abjection.

⁴⁰ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides*, op. cit., p. 539.

Dans un premier temps, nous nous pencherons sur le parcours essentiel qui signe les prémisses de la reconstruction de l'être ayant survécu au génocide, du statut de rescapé à celui de témoin, inclus à nouveau dans la communauté humaine. Tous les récits étudiés décrivent en effet la déshumanisation inhérente à tout dessein génocidaire. Arméniens comme victimes des nazis font une large place dans leurs témoignages à la transcription de la déchéance *a priori* insurmontable de l'être humain et de l'esprit lors des massacres. La peinture unanime de la déchéance physique que subissent les déportés entraîne une analyse des prémices de la déshumanisation, qui passent principalement par la perte d'identité, qu'elle soit imposée comme dans le génocide nazi ou une conséquence des déportations comme dans le cas arménien. Nous constaterons que les rescapés des massacres nazis inscrivent couramment dans leurs récits des descriptions de la bestialisation ou de la réification inhérentes à l'idéologie dont ils ont été victimes. Les martyrs arméniens quant à eux semblent hésiter à transcrire les épisodes relatifs à cette déchéance morale. Cette réticence, à la source éthique, pourrait trouver une explication dans la nature même du génocide turc, soumis à un négationnisme d'état. Face à ce « génocide blanc », nous verrons que les rescapés arméniens opteront pour une description sans complaisance de la bestialité de leurs bourreaux, là où les survivants des camps nazis inscriront dans leurs témoignages la banale et impitoyable humanité des nazis, répondant à une logique folle. Nous étudierons par ailleurs dans ces récits la transcription d'un univers inédit à la temporalité propre, quasi hors du temps et hors champ, dont la prise de conscience pousse un peu plus le déporté vers l'automatisation. De l'entrée dans un univers hors des limites morales, temporelles et sociales communément admises découle la description quasi omniprésente dans nos témoignages d'un anéantissement des sentiments altruistes et spirituels.

La déshumanisation visée par le dessein génocidaire paraît un des thèmes majeurs des récits testimoniaux qui nous préoccupent. Celle-ci ne semble pourtant pas déboucher *de facto* sur l'affirmation de la part de nos auteurs d'une irrémédiable ruine de l'homme au cœur de la déportation ou au sein des camps. Le triomphe de la déshumanisation, annoncée par les bourreaux, n'est pas évidente dans les récits des rescapés, qui s'interrogent et dressent un tableau nuancé de la nature humaine confrontée à l'horreur génocidaire. Il convient de s'interroger alors sur le caractère inachevé et fragmentaire de la déshumanisation prônée par l'idéologie génocidaire. Point alors la question de la dignité des déportés au cœur des massacres, qu'elle soit essentielle comme dans les témoignages arméniens ou plus rare, dans les récits issus du génocide nazi. Nous verrons que Robert Antelme choisit de lier victimes et

bourreaux dans la revendication de l'unité de l'espèce humaine, comme le présuppose le titre de son témoignage. Les autres rescapés, notamment les Arméniens, préfèrent séparer l'univers des coupables de celui des victimes, en pointant la monstruosité du crime et la grandeur morale de certains déportés qui, sans annihiler la chute indéniable de nombre de martyrs, couvre l'humanité d'un voile flatteur. Entre grandeur et décadence de l'être humain, les rescapés tracent un portrait sans complaisance de leurs compagnons d'infortune et de leurs propres comportements, tour à tour empreints d'égoïsme bestial – et parfois nécessaire aux lois élémentaires de la survie - et de grandeur morale. La solidarité s'avère ainsi problématique, parfois évidente, plus souvent marquée par une ambiguïté que nous analyserons. Nous constaterons qu'émerge pourtant en de rares occurrences la transcription d'une solidarité particulière – aux deux sens du terme - : la fraternité. La solidarité qui parvient à se faire jour lors des événements les plus dramatiques des génocides devient le signe indéniable de l'humanité des déportés, entamée, soumise au doute, qui demeure rare mais d'autant plus prégnante. Cette note d'optimisme dans nos textes – et plus particulièrement dans les récits arméniens – ne peut cacher l'inscription courante du désespoir au sein de ces témoignages. Nous verrons que cette tentation de céder au désespoir, à laquelle succombent certains déportés, débouche souvent sur la problématique du suicide, simultanément salvateur et contestable, en ce qu'il signerait la victoire de la volonté des bourreaux. La question du suicide reste rare cependant – à l'instar du suicide lui-même lors des génocides – et entraîne une interrogation plus globale sur la mort. Le rescapé rapporte dans son témoignage un inextinguible désir de vivre qui côtoie une irrépressible appréhension de la mort, d'autant plus suffocante qu'elle devient plus imminente. Nous découvrirons que les tableaux assez sombres de la mort et du désespoir ne monopolisent pas nos récits, dans lesquels émerge parfois – et même souvent – une note d'espoir. La déshumanisation, sans être niée par nos rescapés, n'est pas dépeinte comme une fatalité et semble laisser l'opportunité de voir naître une nouvelle morale, hors limites, à l'image de l'expérience génocidaire elle-même : éthique d'une humanité nouvelle mesurée à l'aune des génocides.

Notre réflexion s'attachera alors à déterminer l'importance de la parole dans l'épreuve des génocides. Cette parole, en corrélation avec la déchéance de l'homme plus ou moins marquée dans nos récits testimoniaux, est retranscrite comme une force d'attente, qui peut apporter aux déportés une lueur d'espoir dans les ténèbres génocidaires mais, parfois simultanément, les plonger dans une nostalgie délétère. Au cœur de la déportation, les instants où les victimes parviennent à échanger quelques mots ou partager de véritables dialogues leur

offrent une libération. Nous envisagerons le revers de cette échappatoire langagière, la douleur d'une parole qui s'avère difficilement libérable, entravée par les règles génocidaires, qui interdisent parfois toute discussion entre déportés et imposent un silence angoissant. Il conviendra alors de s'interroger sur l'aphasie qui frappe nombre de déportés lors des épisodes les plus sombres du génocide et les fait s'abîmer un peu plus dans le désespoir ou la déchéance. Les mots se révéleraient également prompts à plonger les victimes dans une incommensurable douleur en établissant un lien entre le monde concentrationnaire et la société « normale », tout en demeurant un exutoire à la folie génocidaire.

Nous déterminerons ensuite l'importance de la parole après les affres des génocides, les anciens déportés rapportant presque unanimement le besoin irréprensible de parler qui les étirent dès la libération. Surgit dès lors la problématique de l'impossible exhaustivité des témoignages, inaccessible intégralité du récit à fournir, dont découle la question de l'intégrité des textes de rescapés, qu'eux-mêmes, pour la majorité, s'acharnent à résoudre. Nous examinerons la difficulté éprouvée par les témoins à verbaliser l'horreur qu'ils ont traversée, pris en étau entre un besoin de parler oppressant et une douloureuse matérialisation du récit oral. Cette difficulté induit parfois le silence, solution choisie par certains rescapés, comme Jorge Semprun, ou pis-aller inhérent à la trop grande souffrance de la verbalisation des crimes subis qui laisse entrevoir le danger de l'oubli et de la négation.

Dans un deuxième temps, nous mettrons en question la notion d'indicible qui handicape les victimes devenues témoins et la réception de leurs expériences. Au dilemme parole ou silence succède une autre alternative, entre mémoire et oubli. Il conviendra de s'interroger sur la place d'ailleurs occupée par la mémoire au sein même des génocides. Celle-ci paraît en effet osciller entre une échappatoire à l'abjection présente en préservant un espace nostalgique et salvateur pour le déporté et une force délétère qui noierait le déporté sous une vague mélancolique, en lui faisant prendre conscience de l'évanouissement *a priori* insurmontable de sa vie passée. Au sortir des horreurs génocidaires, la mémoire demeure une puissance double, à la fois envahissante, intolérable, et cependant nécessaire à la transcription des crimes pour que ceux-ci ne sombrent dans l'oubli. Nous nous attarderons d'ailleurs sur le statut de cet oubli, qui apparaît comme un reflet en négatif de la mémoire précédemment étudiée. D'aucuns considèrent l'oubli comme un possible moyen de surmonter la douleur mnémotique, et, plus globalement, l'horreur du génocide enduré. Cet oubli délibéré et libérateur choisi par certains anciens déportés est vertement décrié par nombre d'autres

rescapés qui l'envisagent comme une atteinte irréversible à la mémoire du crime et au souvenir de leurs compatriotes n'ayant pas survécu. Le refus quasi unanime de l'oubli entraîne de fait une culpabilisation des déportés ayant opté pour ce moyen de survie, à laquelle s'oppose le défenseur de l'oubli choisi qu'est Jorge Semprun. A travers ce refus d'oublier de manière plus ou moins temporaire les affres des génocides se dessine l'ombre du négationnisme que redoutent les rescapés. Nous étudierons en effet plus précisément la question du négationnisme d'Etat qui prédomine la politique turque et contamine la relation des rescapés à leur mémoire du crime, à sa transcription et à sa transmission.

Face à la menace de l'oubli ou du négationnisme, nous analyserons le statut problématique du témoin, entre devoir de mémoire et culpabilité. D'abord, nous étudierons la dimension didactique que revêt le témoignage pour les rescapés de génocides : ceux-ci se font un devoir de faire comprendre à ceux qui ne l'ont vécue la réalité de la déportation, dans le dessein assumé d'éviter sa reproduction. De cette volonté pédagogique découle le caractère dialogique des témoignages, récits d'une expérience unique et inédite qu'il s'agit de transmettre. Le devoir de mémoire est ainsi à étudier comme une quête de sens à conférer à une expérience *a priori* absurde et une recherche de justice, en instiguant le tiers lecteur à condamner les actes criminels des bourreaux. Pour nombre de témoins, leur réponse textuelle à un devoir de mémoire leur permet de dresser un tombeau à la mémoire des disparus, à les tirer de l'oubli et de l'anonymat du génocide. L'écriture se teinte parfois de nuances hagiographiques en hommage aux martyrs des génocides. Nous nous interrogerons alors sur le témoignage effectué par « délégation », pour le compte des tiers disparus, qui n'est pas sans entraîner une certaine réticence chez certains rescapés. Nous verrons dès lors que l'éthique du témoin est parfois mise à mal par la notion du « vrai témoin », qui révèle une véritable aporie puisque le témoin intégral à même de révéler l'essence du mal génocidaire serait par définition celui qui a vécu l'expérience dans sa totalité, donc, jusqu'à la mort, et qui ne serait donc plus là pour en témoigner. Découle de cette situation aporétique la notion de culpabilité qui étreint certaines victimes, tandis que d'autres la rejettent en bloc. Dans le cas du génocide turc, il conviendra d'analyser le statut particulier du témoignage à fournir par les rescapés arméniens, enfermés par le négationnisme d'Etat dans le domaine de la preuve, acculés à la sphère du document.

Répondre à un devoir de mémoire dans l'optique de la délégation ou plus globalement opter pour la transmission de l'expérience génocidaire pour sa propre délivrance morale

s'avère malaisé pour les rescapés. Nous constaterons en effet qu'ils se heurtent à un défaut de compréhension – voire à son impossibilité – de la part de ceux qui n'ont pas partagé leur expérience de l'abjection. C'est pourtant cette compréhension d'autrui qu'ils visent en transmettant leurs récits, qui frappent sans écho sur l'écueil de l'incompréhension. La majorité des victimes arméniennes met d'emblée en évidence la difficulté d'avoir à exprimer un événement sans précédents, sans référents. Elles choisissent ainsi d'inscrire dans leurs témoignages le caractère inédit de leur expérience génocidaire, privée de nom et ne répondant à aucun concept historique ou juridique jusqu'en 1948. Nous verrons que les anciens déportés du génocide nazi les rejoignent en une revendication identique de l'intransmissibilité des crimes subis, trop inconcevables pour être accrédités et même écoutés par le public. Il s'agira dès lors de traduire l'inimaginable dans les récits de déportation, la problématique déviant de l'indicible à l'incompréhensible de l'expérience génocidaire. Nous envisagerons à ce propos le problème d'écoute inhérent à la transmission des génocides. Les témoignages mettent en évidence l'absence d'un tiers récepteur à même d'appréhender le message testimonial. Nous nous attacherons donc à montrer le problème singulier sur lequel butent les rescapés arméniens confrontés à la diaspora, donc à une distanciation entre leurs propre culture et langue maternelle et celles de la société d'accueil. Les témoignages sont alors à entrevoir comme des récits privés de leur portée dialogique, de douloureux monologues que nul ne peut concevoir. D'aucuns considèrent que le témoignage serait handicapé par son impossible exhaustivité mais il semble nécessaire d'analyser le problème de l'écoute de façon plus générale, comme une dissension insurmontable entre l'univers du génocide et la société « normale », un schisme qu'il s'agit de surmonter.

Ainsi, dans un troisième mouvement, nous tâcherons de déterminer si la profonde crise du sens que marquent les génocides, et dont nos rescapés se veulent faire écho, peut trouver une issue grâce à l'écriture testimoniale, et dans quelles conditions. L'issue scripturaire n'apparaît pas évidente car elle dévoile d'emblée la question du vide sémantique, de l'utilisation de mots vidés de leur sens. Nous verrons qu'*a contrario*, certains déportés mettent en évidence l'émergence d'une richesse linguistique illimitée lors des génocides, révélation d'un langage jusqu'alors sous-exploité. Face à ce langage double, mis à mal ou révélé par l'épreuve de l'horreur, il conviendra d'étudier l'écriture protéiforme qui constitue nos récits testimoniaux, qui oscillent entre égotisme et altruisme, entre libération personnelle et rédaction d'un document. L'écriture s'avouerait également le médium propre à réorganiser

le chaos laissé par les génocides. Nous préciserons la nature particulière de l'écriture arménienne, en quête de preuve et circonscrite au seul domaine documentaire.

Par ailleurs, les récits testimoniaux se heurtent à de réels problèmes de réception, reflets du défaut d'écoute que nous aurons constaté précédemment. Nous examinerons l'état des connaissances contemporaines aux massacres arméniens et, plus précisément l'inscription des massacres arméniens dans la presse française, présence patente mais souvent superficielle. De même, nous considérerons le traitement du génocide nazi dans la presse nationale. Nous mettrons ainsi en parallèle la réception des témoignages arméniens et celle des récits issus du génocide nazi, cette dernière éclairant la problématique réception des premiers. Cette comparaison nous amènera à constater une indéniable crise de la réception des textes issus des génocides, un malaise social et intellectuel face à la transcription de la folie abjecte auquel semble succéder une nouvelle capacité d'écoute après plusieurs années de décantation.

Face à un malaise de la réception, les témoins comprennent que l'écriture doit parvenir à trouver une forme en adéquation avec l'attente du public, à même de surmonter l'écueil d'une expérience intransmissible : si le fond est difficilement compréhensible, la forme doit devenir le moyen d'annihiler cette incompréhension. Nous verrons ainsi que les rescapés revisitent les bases de l'autobiographie, en en conservant les fondements tout en en proposant une nouvelle esthétique. Nous pointerons les indices qui relient les récits testimoniaux à l'autobiographie, et nous questionnerons le statut du « je » dans ces autobiographies particulières. La complexification de la forme autobiographique n'est pas uniquement basée sur l'écriture mais également sur la relation du texte au lecteur. Nous constaterons que l'autobiographie ne fonctionne que si le « pacte autobiographique » (P. Lejeune) est respecté entre l'auteur et le lecteur et nous tenterons de cerner en quoi ce pacte est complexifié par un devoir de convenance face aux événements abjects des génocides. Le récit volontairement subjectif qu'appelle toute autobiographie vise dans le cas des récits testimoniaux une dimension d'objectivité inédite, nécessaire à la transmission de l'unique expérience génocidaire. La compréhension d'autrui devient primordiale et cette prévenance envers le lecteur potentiel guide l'écriture et son esthétique inédite.

Nous étudierons le parcours suivi par nos rescapés pour constituer un témoignage véridique par-delà le vraisemblable : l'invraisemblance des événements génocidaires, hors de toute limite concevable par l'esprit humain (du moins *a priori*) semble les condamner à ne pas

être compris, voire à ne pas être entendus. Les témoins se doivent de trouver une issue à un récit véridique aux accents invraisemblables, incroyables. Ceux-ci s'interrogent sur la possibilité de transmettre cette expérience-limite sans le recours à l'imagination, seule à même de dépasser l'invraisemblance qui pèse sur leurs récits. Nous nous attarderons sur la position arménienne qui prend le contre-pied de celle des témoins du génocide nazi, en refusant catégoriquement d'esthétiser leurs témoignages ou de recourir à l'imagination, en contradiction éthique avec la recherche de vérité que prônent les Arméniens. Sans avoir été préméditée, l'esthétique des récits testimoniaux peut s'avérer secondaire ou, au contraire, répondre à une volonté affichée de faire naître une littérature propre à l'expérience concentrationnaire. Nous analyserons ainsi l'émergence de la littérature lazaréenne théorisée par Jean Cayrol. Entre vérité et vraisemblable, l'opposition pourrait se révéler lien, découvert par une échappée littéraire. Les rescapés des camps nazis mettent en lumière dans leurs récits la nécessité d'une quête de crédibilité pour la transmission de leur expérience, tandis qu'à nouveau, les survivants arméniens marquent un rejet global de toute esthétisation et de toute fiction, comme gage de vérité, oblitérant leur chance de transmettre ce qu'ils ont vécu. Les autres témoins optent pour une esthétisation de la vérité, qui en permet la traduction sans en modifier l'essence morale. Ce secours de l'esthétique au détour de l'autobiographie ouvre une voie d'accès à la vérité de l'expérience, plus vraisemblable et surtout plus crédible pour un tiers ignorant les génocides.

Dans ce contexte, nous examinerons en détail dans une dernière partie la confrontation de la culture et de ses références à l'horreur des génocides et tenterons de déterminer si une telle abjection entraîne un schisme irrémédiable ou une redéfinition des concepts culturels occidentaux. Les références culturelles offrent une échappatoire médiane aux témoins optant pour le recours à l'esthétisation des récits testimoniaux comme à ceux qui le refusent, un « pont entre deux rives » qui permet le témoignage en rétablissant des liens entre l'univers génocidaire et la société « normale ». Nous nous arrêterons d'abord sur la monstruosité du monde du génocide où coexistent paradoxalement culture et barbarie, puis sur la nécessité d'établir un lien entre l'univers paradoxal et complexe de la déportation et l'univers quotidien, et souvent manichéen, des tiers récepteurs. Nous constaterons alors que certaines références culturelles judéo-chrétiennes sont prépondérantes dans la totalité de nos récits, qu'ils soient issus du génocide nazi ou du génocide turc. Les images de l'Enfer établies au fil des siècles dans l'iconographie et la littérature occidentales offrent un reflet préexistant de l'inférieur monde des génocides, à même d'aider à sa compréhension. De même, les références

mythologiques et les intertextes apportent une aide précieuse à nos témoins dans la transmission de leurs expériences inédites. Nous détaillerons par ailleurs l'usage des références artistiques, bibliques et politiques qui non seulement ornent nos témoignages mais en constituent une base esthétique indéniable et indispensable.

Cette analyse du recours aux références culturelles nous conduira à nous interroger sur la remise en cause des fondements de la culture, à la fois mise à mal et sublimée par les épisodes génocidaires. Nous envisagerons la problématique d'une crise des fondements culturels et religieux judéo-chrétiens : au profond malaise religieux que dévoilent nombre de nos récits issus des camps nazis fait écho dans la majorité des témoignages arméniens la transcription d'une foi ébranlée mais survivante, alliée de chaque instant dans les moments les plus abjects de la déportation. Nous pointerons ainsi l'importance du recours à la prière au cœur de l'horreur, signe d'espoir qui se dévoile au cœur de l'écriture. Ce secours religieux reflète plus globalement la problématique présence de la culture au sein des génocides, coexistence paradoxale et douloureuse de l'esprit et de la barbarie. Les rescapés dépeignent les tourments moraux et physiques inhérents à la survivance de la culture dans la déportation, qui est loin d'aller de soi. D'aucuns décrivent cependant la soif de culture qui les a étreints dans leur confrontation à la folie génocidaire tandis que d'autres s'attardent sur la capacité de la culture à sublimer la condition du déporté, jusqu'à le faire accéder à un improbable bonheur. La culture pourrait donc sortir grandie de l'épreuve des génocides et révéler une richesse jusqu'alors insoupçonnée.

1. Du rescapé au témoin :
itinéraire d'une reconstruction.

1.1. Par-delà Bien et Mal : l'humanité perdue ?

1.1.1. Transcrire la déshumanisation.

- La description d'une déchéance physique

La volonté génocidaire d'annihiler un peuple dans sa totalité n'est pas uniquement synonyme de meurtre : si le dessein ultime est évidemment de faire disparaître physiquement le peuple haï, le procédé mis en place dans ce but relève en premier lieu d'un effacement moral. L'activité génocidaire s'avère aussi – et peut-être surtout – un long processus de déshumanisation de ses victimes : éliminer un être à qui on a auparavant dénié toute appartenance à l'espèce humaine est sans doute moins condamnable dans l'esprit des bourreaux. Ainsi, dans la Turquie de la fin du XIX^{ème} siècle, les Arméniens sont-ils considérés comme des infidèles, des « guivours » (terme insultant utilisé par les Turcs et pouvant se traduire par « infidèles, chiens »), mis au ban de la société malgré leur prééminence sociale puis méprisés au point de devenir des cibles sans valeur. Comme l'analyse Peter Balakian (arrière petit-neveu de Grigoris Balakian), « By the end of the 1890s, the lack of political recourse or punishment let the sultan off the hook, and left Turkish society engaged in a culture of massacre that permanently dehumanized Armenians in an evolutionary process that would culminate in genocide in 1915. »⁴¹. Ce processus de déshumanisation établi par le Sultan rouge lors des premiers massacres de 1895-1896 atteint son apogée avec ses successeurs jeunes-turcs, en 1915. En effet, « un Arménien, en ces jours-là, n'avait pas autant de valeur qu'un chien (...) »⁴². L'Arménien devient ainsi l'animal infidèle qu'il faut tuer sans arrière-pensée au nom du *djihad*, comme l'écrit Henri Morgenthau, ambassadeur à Constantinople lors du génocide : « Le terme courant par lequel il [le Turc] désigne le Chrétien est celui de « chien » ; expression qui, dans son esprit, n'est pas une simple figure de rhétorique. »⁴³.

⁴¹ BALAKIAN, Peter, *The Burning Tigris, The Armenian Genocide and America's response*, New York, Perennial, 2004, p. 115. (« Dans les dernières années du XIX^{ème} siècle, le manque de réaction politique ou de punition laissa le sultan libre de ses actions, et engagea la société turque dans une culture du massacre qui déshumanisait sans cesse les Arméniens dans un procédé évolutif culminant par le génocide de 1915. » Traduction personnelle.).

⁴² ANDONIAN, Aram, *En ces sombres jours*, Genève, Métis Presses, 2007, p.68.

⁴³ MORGENTHAU, Henri, *Mémoires suivis de documents inédits du département d'Etat*, Paris, Flammarion, 1984, p. 240.

Les camps de concentration et d'extermination nazis témoignent de cette même volonté de destruction de l'esprit avant la destruction du corps. Ainsi, même lorsque l'unique but est de mener les nouveaux arrivants à la chambre à gaz, le rituel les conduisant à la mort vise leur anéantissement moral, déjà largement amorcé par la déportation en train. Ce « grand voyage », pour reprendre le titre du premier opus de Jorge Semprun concernant sa déportation, se veut parcours initiatique inversé, guidant l'homme vers la noirceur, vers l'oubli de l'humanité, déni de l'autre et déni de soi. Après plusieurs jours et nuits passés dans des wagons à bestiaux, entassés, sans eau ou nourriture et sans aucune possibilité d'hygiène, les déportés parviennent aux camps profondément diminués. Prenant l'effet pour la cause, les soldats poursuivent la démolition de ces hommes qui ne paraissent déjà plus totalement humains en les obligeant à se déshabiller, à se débarrasser de ces quelques objets personnels qui les rattachent encore à la civilisation, à donner leur identité pour mieux les en dépouiller.

Ainsi, il n'est pas étonnant de constater que cette entreprise de déshumanisation, au cœur même du projet génocidaire, qu'il soit turc ou nazi, ait marqué les rescapés de ces génocides et qu'elle soit un des thèmes constitutifs de leurs récits, jusqu'à parfois en constituer la trame sur laquelle se tisse l'écriture. Si la description de la déshumanisation s'inscrit dans chacun de nos récits, elle n'y occupe pas forcément une place prépondérante, et peut parfois n'être qu'esquissée, comme dans *La Solitude des massacres* de Papken Injarabian ou dans *L'Écriture ou la vie* de Jorge Semprun. Il est intéressant de noter que la déshumanisation n'apparaît de façon patente qu'en une unique occurrence dans le tapuscrit en français de *L'Odyssée d'un orphelin arménien durant le grand Génocide*, présentant une traduction littérale et répondant au souhait de P. Injarabian de rester au plus près du texte original. Cette occurrence présente dès les premières pages reste d'ailleurs allusive, le narrateur ne s'apitoyant jamais dans ce tapuscrit sur la déchéance de son peuple ou des siens : « Les paysans ainsi alertés se présentèrent alors et choisirent les enfants comme ils l'auraient fait pour du bétail. »⁴⁴.

Dans *La Solitude des massacres*, dont la traduction répond aux souhaits de l'éditeur Garnier, il est fait une place beaucoup plus substantielle à la transcription de la déshumanisation : est-ce la volonté de faire comprendre l'horreur aux lecteurs, le souhait de se conformer aux archétypes de la littérature issue des génocides ou la décision fort

⁴⁴ INJARABIAN, Papken, Tapuscrit de la traduction par l'auteur de *L'Odyssée d'un orphelin arménien durant le grand génocide*, confié par l'auteur, p. 3.

contestable de mettre en exergue des éléments prompts à provoquer la curiosité et l'intérêt morbides des lecteurs ? On retrouve ainsi la scène évoquée précédemment, très largement développée et dans laquelle l'accent est mis sur la bestialisation des Arméniens : « On se croirait au marché aux bestiaux. (...) On a le vertige. C'est terrible. On devient des animaux, des animaux que les maîtres n'ont même pas besoin d'acheter. (...) Pauvre, pauvre ami. Il passe dans les mains de ses nouveaux maîtres. On dirait que déjà, il n'a plus d'âme. Ses yeux sont devenus vides. »⁴⁵.

Jorge Semprun quant à lui ne considère pas la déshumanisation comme une possible trame à son récit, elle ne constitue à aucun moment un *leitmotiv* narratif dans *L'Écriture ou la vie*. Lorsque J. Semprun confronte son écriture à la déchéance programmée d'autrui, il circonscrit sa description à l'agonie de l'un de ses anciens professeurs, Maurice Halbwachs, qui ponctue et rythme l'écriture par de multiples retours sur cet événement tragique. Le narrateur esquisse le portrait de ce maître cultivé, réduit par la folie nazie et la maladie à une ombre misérable, une masse en liquéfaction :

Le professeur Maurice Halbwachs était parvenu à la limite des résistances humaines. Il se vidait lentement de sa substance, arrivé au stade ultime de la dysenterie qui l'emportait dans la puanteur.⁴⁶

Or, là où le lecteur s'attendrait à trouver l'aveu de la déshumanisation de cet être qui s'efface « lentement » derrière des besoins primaires, défini par son seul fonctionnement (ou dysfonctionnement) biologique, il trouve une revendication très nette de la part du narrateur de l'humanité du professeur, marquée au final par une conscience éveillée et douloureuse :

[...] Il a soudain ouvert les yeux. La détresse immonde, la honte de son corps en déliquescence y étaient lisibles. Mais aussi une flamme de dignité, d'humanité vaincue mais inentamée.⁴⁷

Le corps s'incline, décline et meurt mais la conscience toujours triomphe, comme nous l'analyserons plus avant par la suite.

⁴⁵ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, Paris, Garnier, 1980, p. 53.

⁴⁶ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, NRF, 1994, p. 32.

⁴⁷ *Ibid.*

Les narrateurs partent souvent de leurs propres expériences de la déshumanisation pour mieux décrire la situation générale des déportés ; comme l'explique Alain Parrau dans *Ecrire les camps*, « il s'agit de faire de l'expérience individuelle, de son récit, le lieu d'élucidation d'un sens universalisable »⁴⁸. Il faut donc puiser dans sa singularité pour que le récit, nourri de ce gage de vérité, atteigne à l'universel, faisant du narrateur un reflet de l'histoire commune et, à l'inverse, faisant d'autrui un miroir de son expérience propre. A ce propos, J. Semprun se dit paradoxalement indescriptible, dès l'*incipit* de *L'écriture ou la vie*, reflet des déportés de Buchenwald :

Depuis deux ans, je vivais sans visage. Nul miroir, à Buchenwald. Je voyais mon corps, sa maigreur croissante, une fois par semaine, aux douches. Pas de visage, sur ce corps dérisoire. [...] J'aurais pu me procurer un miroir, sans doute.⁴⁹

Cette entrée en matière prend le contrepied du dessein nazi puisqu'une des caractéristiques des camps de concentration et d'extermination était de transformer les déportés en une masse indéterminée, « sans visage », masse contrainte de s'avouer miroir plus ou moins exact de chaque individu. Comme l'écrit Primo Levi, au fond, les « miroirs » étaient omniprésents, jusqu'à la douleur, en chaque individu, incarnation particulière d'une multitude si ce n'est identique, du moins similaire :

Nous avons décidé de nous retrouver entre Italiens [...] ; mais nous y avons bientôt renoncé parce que c'était trop triste de se compter et de se retrouver à chaque fois moins nombreux, plus hideux et plus sordides.⁵⁰

C'est également ce que ressent Robert Antelme puisqu'il écrit :

Du même rayé, du même crâne rasé, [...] ce qui apparaissait des autres pour chacun c'était bien, en définitive, une figure à peu de chose près collective et anonyme. D'où cette sorte de seconde faim qui nous poussait tous à chercher à nous retrouver par le sortilège du miroir.⁵¹

⁴⁸ PARREAU, Alain, *Ecrire les camps*, Paris, Belin, 1995, p. 159.

⁴⁹ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 13.

⁵⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 38.

⁵¹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 60.

Le miroir devient symbolique puisqu'il est le dernier rempart de l'individualité, il renvoie son image au déporté, reflet de son identité, niée par les nazis. R. Antelme s'attarde sur ce pouvoir du miroir qui permet, du moins pour quelques instants, d'annihiler cette figure « collective et anonyme » qui marque la réussite du projet nazi. Il exprime clairement cette quête de soi, ce retour à soi qu'offre le « morceau de miroir » :

On veut se regarder. [...] D'abord, j'ai vu apparaître une figure. J'avais oublié. [...] on en était venu à faire soi-même un effort de négation de son propre visage, parfaitement accordé à celui du SS. Niée, deux fois niée, ou alors aussi risible et aussi provocante qu'un masque –c'était proprement provoquer le scandale en effet que de porter sur nos épaules quelque chose de notre visage ancien, le masque de l'homme-, la figure avait fini pour nous-mêmes par s'absenter de notre vie.⁵²

La figure visible par soi seul est avant tout une figure individuelle, le miroir permet essentiellement de se retrouver seul, donc de se désolidariser de la masse, de ces « milliers de têtes grises qu'il était impossible de songer à distinguer par un nom, par une nationalité, ni même par une expression. »⁵³. Une simple glace devient alors synonyme de résistance et de liberté, elle est le lieu où se brise momentanément la toute-puissance des bourreaux et où se reconstitue l'humanité du déporté :

Ce dimanche-là, je tenais ma figure dans la glace. [...] la figure des copains qui à leur tour allaient se regarder, restait réduite, elle, à l'état fixé par le SS. Celle du miroir était seule distincte. [...] C'était sur un mirage que s'ouvrait ce morceau de verre. On n'était pas comme ça ici. On n'était comme ça que dans la glace, tout seul, et ce que les copains attendaient avec envie, c'était ce morceau de solitude éclatant où devaient venir se noyer les SS et tous les autres.⁵⁴

- La perte d'identité : prémisse de la déshumanisation.

On voit le caractère précaire de cet expédient qui ne peut résoudre à long terme l'atteinte faite à l'identité des déportés. Cette identité s'inscrit évidemment en premier lieu dans le nom propre, comme l'indique Stéphane Bikialo : « Le projet nazi repose sur le

⁵² *Ibid.*, p. 60.

⁵³ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 61.

gommage des identités, des individualités qui passe par l'absence de nom propre. »⁵⁵. Ce gommage affleure également dans les récits issus du génocide des Arméniens de 1915 pour lesquels le nom propre est essentiel. Il est en effet la marque d'une identité personnelle certes, mais également celle de l'appartenance à un peuple et à une filiation (les noms arméniens contiennent pour la plupart le suffixe *ian* qui signifie « fils ou fille de »). Le changement d'identité peut être un choix forcé par la dangerosité de la situation, choix pénible, comme dans *Le Golgotha arménien* de Grigoris Balakian : « Pour me défaire de tout ce qui pouvait chez moi faire suspecter un évadé je m'étais baptisé Grigor Karapétian [...]. J'avais désappris à sourire depuis longtemps, chaque regard innocent me glaçait, suscitant en moi la méfiance, et le cauchemar de la mort troublait à nouveau mon âme et mon esprit. »⁵⁶. Le changement d'identité est bien plus souvent imposé puisqu'il accompagne les conversions forcées à l'islamisme. A ce propos, il est intéressant de noter que le récit de Papken Injarabian s'ouvre sur ses nom et prénom, l'inscription identitaire est ainsi mise en exergue puisqu'il dissocie d'emblée sa véritable identité et celle portée lors de sa déportation :

Je m'appelle Papken Injarabian. Je suis né à Amassia.
En exil, on m'appelait Azo. C'est le nom que m'avaient donné mes
ravisseurs kurdes.⁵⁷

Notons par ailleurs que cet *incipit* a subi plusieurs corrections, qui toutes mettent en lumière l'identité arménienne du narrateur : le nom précède au final le lieu de naissance et le pronom impersonnel « on » et la forme passive qui remplace le « je » préexistant marque le refus d'assumer cette identité d'emprunt. La version éditée par Garnier débute également *in medias res* par l'identité du narrateur, appelé par sa mère : « - Papken...Papken... C'était la voix de ma mère. »⁵⁸. Le changement d'identité n'est présenté dans *La Solitude des massacres* qu'au cœur du récit et permet à nouveau de mettre en exergue l'importance du nom, signe d'appartenance à un peuple nié :

- Quel est ton nom ?
Je réponds avec fierté : Papken. Depuis combien de temps ne m'a-t-on pas posé cette question ? Je crois rêver. C'est quand même important une identité. [...]

⁵⁵ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature, Une littérature du XXème siècle*, Poitiers, La Licorne, 1999, p. 141.

⁵⁶ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, Le Cercle d'écrits caucasiens, 2002, pp. 21-22.

⁵⁷ INJARABIAN, Papken, *Tapuscrit, op. cit.*, p. 1.

⁵⁸ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres, op.cit.*, p. 15.

- Je vais te baptiser Aziz, c'est moins compliqué et...Il s'interrompt un instant pour bien peser ses mots : et... tu seras plus tranquille parce que c'est musulman.⁵⁹

Arrivé à l'orphelinat après avoir échappé à ses ravisseurs et à la mort, le narrateur témoigne de la confusion identitaire dans laquelle l'a plongé le génocide :

C'est vrai, je ne me suis pas présenté : Papken Injarabian. Mon identité lâchée, je remarque non sans trouble, mon manque total de cohérence. Ne voulant pas passer pour un guiavour, je tiens à demeurer musulman, mais je donne un nom arménien.⁶⁰

Primo Levi met lui aussi en avant l'effondrement que signe la perte de son identité ; l'homme dénué de nom est un être ruiné et c'est bien le dessein poursuivi dans le camp d'extermination d'Auschwitz, comme en témoigne lucidement P. Levi :

En un instant, dans une intuition quasi prophétique, la réalité nous apparaît : nous avons touché le fond. Il est impossible d'aller plus bas : il n'existe pas, il n'est pas possible de concevoir condition humaine plus misérable que la nôtre. [...] Ils nous enlèveront jusqu'à notre nom : et si nous voulons le conserver, nous devons trouver en nous la force nécessaire pour que derrière ce nom, quelque chose de nous, de ce que nous étions, subsiste.⁶¹

Le projet nazi nie l'humanité du déporté en lui ôtant son identité et en lui substituant un matricule, tatoué sur le corps dans le cas de Primo Levi, référence patente au tatouage des bêtes :

Häftling : j'ai appris que je suis un Häftling. Mon nom est 174517 ; nous avons été baptisés et aussi longtemps que nous vivrons nous porterons cette marque tatouée sur le bras gauche.⁶²

P. Levi semble adopter cette nouvelle identité dont la reconnaissance seule offre la possibilité de survivre au camp ; la gageure est d'apprendre à s'identifier à ce « nouveau nom, ce numéro gravé sous la peau en signes bleuâtres »⁶³ tout en gardant en mémoire sa véritable identité, ce « moi » que les nazis ont *a priori* condamné. L'homme du passé ne doit jamais se

⁵⁹ *Ibid.*, p. 144. (C'est moi qui souligne.)

⁶⁰ *Ibid.*, p. 229.

⁶¹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 26.

⁶² *Ibid.*, p.27.

⁶³ *Ibid.*

perdre sous le masque de l'homme du camp, tel est aussi le précepte prôné par Robert Antelme.

En effet, dans *L'Espèce humaine*, le narrateur distingue toujours l'homme de la société civile et l'homme de « la société des camps »⁶⁴. Dès l'entrée au camp, les déportés deviennent masse anonyme, innommable : « Nous sommes le nombre, le nombre, et, nous non plus, pour lui, nous ne pouvons pas porter de nom [...] »⁶⁵. Le premier appel devient alors spectacle ubuesque, dans lequel le déporté se doit de reconnaître une identité qui ne correspond déjà plus à l'homme qu'il est dans le camp :

Un lagerschutz appelle les noms en les estropiant. Mon nom est là-dedans, entre des noms polonais, russes. Rigolade de mon nom, et je réponds « Présent ! » Il m'a frappé l'oreille comme un barbarisme, mais je l'ai reconnu. Un instant, j'ai donc été désigné ici directement, on s'est adressé à moi seul, on m'a sollicité spécialement, moi, irremplaçable ! *Et je suis apparu.*⁶⁶

Robert Antelme se voit d'entrée plongé dans l'aporie d'un « moi » qui ne correspond plus au « moi » présent, contraint d'accepter cette « logique » incompréhensible qui veut que « moi c'était bien moi et que c'était bien moi ce rien qui portait ce nom qu'on avait lu »⁶⁷. Le déporté n'aura de cesse alors de chercher à rétablir une unité identitaire essentielle qui semble toujours lui échapper :

Le même principe d'identité que le SS voulait établir hier en me demandant de répondre « oui » à mon nom, je ne cesserai pas de tenter de le reconstruire pour m'assurer que c'est bien moi qui suis là. Mais cette évidence fuira toujours comme elle fait maintenant.⁶⁸

Même si l'homme des camps peut rejoindre le monde de l'« homme en veston »⁶⁹, ce n'est que de façon furtive et illusoire. Comme finit par l'expérimenter R. Antelme, ce n'est que par sa disparition que l'homme retrouve son unité et son identité. Ainsi de K..., camarade déporté que le narrateur va visiter au *Revier* et qu'il ne parvient pas à identifier : « Je ne reconnaissais rien. [...] Celui que sa femme avait vu partir était devenu l'un de nous, un

⁶⁴ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 26.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 28. (C'est moi qui souligne.)

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 27.

inconnu pour elle. Mais à ce moment-là il y avait encore possibilité pour un autre double de K..., que nous-mêmes nous ne connaissions pas, ne reconnaîtrions pas.»⁷⁰. La mort de K... n'est cependant qu'une maigre échappatoire qui répare cette unité perdue mais ne peut effacer le « néant » créé par les nazis :

[...] la mort, le mort K... allait rassurer, refaire l'unité de cet homme. Cependant ceci resterait, qu'entre celui que j'avais connu et le mort K... que nous connaîtrions tous, il y avait eu ce néant.⁷¹

Les nazis cherchent à annihiler l'homme en lui refusant une identité propre, en le fondant dans la masse. Ce dessein est explicité par Robert Antelme qui appelle le déporté, à l'instar de Primo Levi, à garder vivante la mémoire de l'homme singulier qu'est chacun hors du camp :

On se transforme. La figure et le corps vont à la dérive, les beaux et les laids se confondent. Dans trois mois, nous serons encore différents, nous nous distinguerons encore moins les uns des autres. Et cependant chacun continuera à entretenir l'idée de sa singularité, vaguement. [...] Il faut donc lutter aussi pour ne pas se laisser recouvrir par l'anonymat, pour ne pas cesser d'exiger de soi ce qu'on n'exige pas d'un autre.⁷²

Si l'exigence de lutter pour la conservation de son identité s'avère aussi prégnante, c'est que la destruction des identités des victimes ne constitue qu'une première étape dans le processus de déshumanisation des déportés. La problématique identitaire n'est ainsi pas nécessairement abordée dans les récits des rescapés arméniens, mais la déshumanisation en elle-même ponctue tous les témoignages, qu'ils soient issus du génocide nazi ou du génocide turc. Comme le rapporte P. Levi par la bouche de Steinlauf, un déporté, le « Lager est une monstrueuse machine à fabriquer des bêtes »⁷³ et la déportation programmée des populations arméniennes vers les déserts de Mésopotamie sans eau ni vivres n'a pas d'autre but. Henry Morgenthau, ambassadeur américain, assiste à la détérioration rapide de ces êtres déracinés, comme il le rapporte dans ses *Mémoires* : « Au départ, ces malheureux ressemblaient encore à des créatures humaines ; mais après quelques heures, lorsque la poussière du chemin avait flétri leurs visages et leurs habits, et que la boue avait durci sur leurs pieds, souvent harassés de fatigue ou annihilés par la brutalité de leurs conducteurs, ils n'avaient plus l'air que

⁷⁰ *Ibid.*, p.188.

⁷¹ *Ibid.*, p.189.

⁷² *Ibid.*, pp. 97-98.

⁷³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 42.

d'animaux inconnus et étranges. »⁷⁴. Les descriptions de telles scènes sont innombrables dans les rapports de témoins étrangers, agents consulaires ou missionnaires. Loin de vouloir en donner une liste exhaustive, leur citation permet de prouver s'il en était besoin que les rescapés n'ont rien exagéré dans leurs récits testimoniaux. La déshumanisation atteint d'abord l'apparence humaine, comme le transcrit Leslie Davis, consul américain à Kharpout de 1914 à 1917, dans un rapport au département d'Etat : « Tous étaient en guenilles et quelques-uns étaient même presque nus. Ils étaient hâves, décharnés, malades, sales et couverts de vermine, ressemblant plus à des bêtes sauvages qu'à des êtres humains. »⁷⁵. De la même façon, Grigoris Balakian témoigne de son aspect inhumain :

Obligé depuis Kayseri à faire le chemin à pied, je n'avais plus apparence humaine avec mes orteils sortant de mes chaussures décousues, ma robe et mon manteau d'ecclésiastique déchirés...⁷⁶

Robert Antelme décrit lui aussi ces êtres qui ont perdu apparence humaine grâce à des métonymies qui indiquent de façon patente que l'homme des camps n'est plus qu'un fantoche défini par des caractéristiques plus matérielles que physiques : « les zébrés apparaissent sur le plancher jusqu'au fond du wagon : matière gris-bleu-violet, brouillarduse dans le faible matin [...] »⁷⁷. Ou encore, entre autres occurrences, « Quelque chose est apparu sur la couverture étalée. Une peau gris-noir collée sur des os : la figure. Deux bâtons violets dépassaient de la chemise : les jambes. [...] Les deux bâtons tenaient debout. »⁷⁸. On conçoit ainsi la non-coïncidence entre les mots utilisés et ce qu'ils sont supposés représenter : l'homme disparaît de ce fait sous les mots qui ne peuvent plus le caractériser sans simultanément le nier.

- La bestialisation ou réification : une déchéance morale.

La déshumanisation qui s'inscrit dans nos récits dépasse très rapidement l'apparence physique et s'étend au comportement avant de toucher la conscience même des êtres

⁷⁴ MORGENTHAU, Henry, *Mémoires*, op. cit., pp. 271-272.

⁷⁵ DAVIS, Leslie, *La Province de la mort, Archives américaines concernant le génocide des Arméniens (1915)*, Bruxelles, Editions Complexe, 1994, p. 159.

⁷⁶ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, Le Cercle d'écrits caucasiens, 2002, p. 319.

⁷⁷ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 33.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 36. On trouve encore : « Les zébrés bleus et mauves flottent sur la prairie. » (p. 50) ou « Un morceau de bois avec des loques mauves qui flottent autour. Un épouvantail. » (p. 159).

déportés : la déshumanisation est en effet dans un premier temps avilissement physique, puis comportementale avant d'être psychique et d'atteindre son dessein, l'anéantissement de toute conscience en l'homme, mort symbolique précédant la mort physique. Le comportement des déportés confrontés à l'horreur des camps ou du désert est décrit par tous les narrateurs comme une plongée dans la bestialité ; la déshumanisation est ainsi synonyme de bestialisation, véritable *leitmotiv* dans les récits testimoniaux. Comme l'explique un témoin extérieur assistant à la déportation d'Arméniens : « On peut difficilement imaginer spectacle plus cruel. Ils étaient presque sans exception en guenilles, sales, affamés et malades [...]. Je les ai observés un jour alors qu'on leur apportait du ravitaillement. Ce n'aurait pas été pire s'il s'était agi d'animaux sauvages. Ils se précipitaient sur les gardes qui apportaient la nourriture et ceux-ci les repoussaient à coups de matraques, frappant parfois assez fort pour les tuer. On avait peine à croire qu'il s'agissait d'êtres humains. »⁷⁹. La faim et, de façon générale, l'incapacité à assouvir des besoins primaires, poussent l'homme à un comportement monstrueux, hors des limites communément admises. L'homme souffrant à l'extrême de dénutrition rejoint alors la bête lorsqu'il lui est donné la possibilité de boire ou de se nourrir. La faim est à l'image de l'expérience, inouïe, hors-norme, loin de l'acceptation communément admise ; « la faim » nous explique Tadeusz Borowski, « c'est quand un être humain regarde un autre être humain en se disant que c'est quelque chose de comestible »⁸⁰. Papken Injarabian transcrit à ce propos le caractère obsédant qu'ont pris les besoins primaires, devenus aussi douloureux qu'impératifs :

Nous ne sommes plus que des bêtes. Je l'ai senti quand je me suis précipité sur mon gobelet d'eau. Les autres n'existaient plus. Plus rien ne comptait que VIVRE, BOIRE et VIVRE. Vivre, donc boire. [...] Nous ne sommes même plus des Arméniens que l'on exile. Et cette triste condition, *purement animale*, se lit sur les visages maigres et dans les yeux hallucinés. Nous sommes faits d'une seule obsession ; ne pas mourir.⁸¹

La mère du narrateur présente à son fils un terrible constat, auquel il acquiesce peu après :

Ils nous ont réduits à l'état de bêtes. Boire, manger, dormir, c'est tout ce que nous sommes capables de faire. *Des bêtes de somme*.⁸²

⁷⁹ DAVIS, Leslie, *La Province de la mort*, op. cit., p. 42. (Dépêche consulaire du 11/07/1915)

⁸⁰ BOROWSKI, Tadeusz, *Le Monde de pierre*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1992, p. 112.

⁸¹ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 81. (C'est moi qui souligne.)

⁸² *Ibid.*, p. 88.

Je comprends que pour vivre, il faut savoir se comporter comme un chien sauvage ! *Des bêtes de somme...* Pis que ça, ma petite maman...⁸³

Cette obsession bestiale devient lancinante au cœur même du récit puisqu'elle s'inscrit au fil des pages en diverses occurrences, jusqu'à constituer une véritable litanie : « Manger, boire, dormir. Vivre... » (page 89), « *Nous sommes des bêtes de somme. Nous sommes des chiens sauvages.* » (page 123), « Maintenant, tu ne dois penser qu'à une seule chose...manger. Manger. Vivre. » (page 130).

De façon similaire, dans *Si c'est un homme*, P. Levi confie l'obsession de la faim qui tenaille les déportés : « Le Lager est la faim : nous-mêmes nous sommes la faim, la faim incarnée. »⁸⁴. Chez Robert Antelme, la faim ne bestialise pas tant le déporté qu'elle ne lui révèle son impuissance : l'homme affamé se heurte à l'incapacité de « se distraire de la faim »⁸⁵, il prend conscience de la vacuité de l'esprit, qui ne peut sauver le corps. Le déporté n'est plus qu'un corps en déliquescence, un « tuyau à soupe, quelque chose qu'on remplit d'eau et qui pisse beaucoup »⁸⁶ :

Je ne peux pas créer quelque chose qui se mange. C'est cela l'impuissance. Je suis seul, je ne peux pas me faire vivre moi-même. Sans rien faire, le corps déploie une prodigieuse activité rien qu'à s'user. Je sens que cela dégringole de moi, je ne peux pas m'arrêter, ma chair disparaît, je change d'enveloppe, mon corps m'échappe.⁸⁷

A *contrario*, Grigoris Balakian ne considère pas la faim comme le vecteur de la déshumanisation, elle n'est qu'un besoin lancinant qui ne parvient à faire oublier les angoisses de la mort omniprésente :

[...] Notre souci premier n'était pas de manger ou de boire ; le cauchemar quotidien de la mort nous maintenait dans une telle angoisse que nous n'arrêtons pas de réfléchir aux moyens de nous préserver d'un massacre subit.⁸⁸

⁸³ *Ibid.*, p. 95.

⁸⁴ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 79.

⁸⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 150.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁸ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 216.

Dans les récits de Vahram Dadrian ou Abraham Hartunian, la faim n'est pas seule cause de la déshumanisation, ce sont les conditions infernales nées de la déportation qui induisent un comportement bestial. C'est un phénomène similaire qu'explique David Rousset au sujet des camps de concentration nazis : « Les conditions sociales de la vie dans les camps ont transformé la grande masse des détenus et des déportés [...] en une plèbe dégénérée entièrement soumise aux réflexes primitifs de l'instinct animal. »⁸⁹.

Dans *L'Écriture ou la vie*, Jorge Semprun ne témoigne jamais d'une déshumanisation achevée des déportés de Buchenwald ; lorsqu'il annonce la bestialisation d'un homme, c'est pour mieux mettre en lumière son humanité entamée mais toujours présente. Ainsi, lorsqu'il entend « une voix », elle est d'abord « plainte inhumaine, plutôt. Gémissement inarticulé de bête blessée. Mélodie funèbre, glaçant le sang. ». Puis très vite, il conclut : « C'était une voix humaine, cependant. Un chantonement guttural, irréel. »⁹⁰. Ce refus patent de décrire la déshumanisation des victimes de l'enfer nazi sera analysé plus en détail par la suite.

Au contraire de celui de J. Semprun, les autres récits présentent tous des descriptions de cette déshumanisation, et notamment en comparant les êtres souffrants à des animaux ou de façon moins récurrente à des machines. La bestialisation ou la réification sont des thèmes qui ponctuent l'écriture et autour desquels elle se développe. En effet, dans *Neither to Laugh nor To Weep*, Abraham Hartunian se compare lui et ses amis aux ânes qui les accompagnent dans leurs travaux forcés : « We returned to the station, sent the donkeys to their stable, and entered *ours* », « we seven bipeds set to work »⁹¹. Lorsqu'il rencontre en tant que pasteur les survivants d'un convoi condamnés à vivre dans une grotte, il déplore : « Like sheep and oxen they had been herded into this dirty, stinking fold. »⁹². Finalement, le narrateur témoigne de la réussite du dessein turc, les Arméniens survivants étant réduits à l'état de bêtes comme l'annonçait un responsable du gouvernement : « You are slaves! Our tools! You have no freedom! You have no right! No right to open your mouths! No right to live! You are dogs!

⁸⁹ ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, Paris, Hachette Littératures, 1993, p. 226.

⁹⁰ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 35.

⁹¹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 79. (« Nous retournâmes au campement, envoyâmes les ânes dans leur étable et pénétrâmes dans la nôtre. », « nous, les sept bipèdes, nous commençâmes le travail ». Traduction personnelle.) (C'est moi qui souligne.)

⁹² *Ibid.*, p. 101. (« Ils avaient été rassemblés en troupeau comme des moutons ou des bœufs dans ce plissement de terrain sale et nauséabond. », traduction personnelle. Notons que le terme « *fold* » peut concerner la topographie, en l'occurrence, les cavernes, mais également être traduit par « parc à moutons ».)

Asses! Swine! And even lower than these beasts! »⁹³. De fait, la bestialisation des déportés devient un véritable lieu commun dans les récits testimoniaux, qu'ils soient issus du génocide des Arméniens ou du génocide nazi. On retrouve ainsi des métaphores ou comparaisons similaires dans l'œuvre de Grigoris Balakian, homme de Dieu dont les « brebis » n'incarnent plus une simple métaphore religieuse :

Ah, comme ma situation était intenable ! C'est sur moi, pasteur d'un troupeau blessé, ecclésiastique proscrit dans un convoi de proscrits, que tous les regards se concentraient, moi qui étais démuné de tout réconfort matériel et moral... Tout cela parce que durant des siècles, le peuple arménien n'avait vu à sa tête que l'homme d'église comme guide ou comme berger. J'étais bien dans ce rôle-là, mais je n'étais que le guide spirituel d'un pitoyable convoi de débris du peuple arménien en route pour Deir es-Zor...⁹⁴

La métaphore jalonne le récit et colore la symbolique religieuse d'une teinte nouvelle puisque le mythe se concrétise, les métaphores bibliques didactiques prennent corps : « nous étions tous des moutons attendant d'être conduits à leur tour à l'abattoir... » (page 120) ou « Etre un pasteur, voir de ses yeux son troupeau dispersé, dévoré par des loups affamés, voir les corps sans sépulture de martyrs devenus la pâture des hyènes ! » (page 257).

Il est intéressant de noter que l'on retrouve la même image dans le récit de Vahram Dadrian, rédigé au cœur même de l'expérience génocidaire. En effet, il décrit lui aussi son peuple sous les traits de moutons : « We are like sheep penned up in a slaughterhouse. »⁹⁵ Ou encore décrit-il entre autres occurrences, ces « abandoned orphans who no longer looked human – they wandered around like pack animals [...] »⁹⁶. Dans les premiers jours de sa déportation, la vue de milliers de criquets écrasés sous les pieds ou les roues des déportés lui fait déjà entrevoir la nouvelle condition des Arméniens :

⁹³ *Ibid.*, p. 163. (« Vous êtes des esclaves ! Nos instruments ! Vous n'avez aucune liberté ! Vous n'avez aucun droit ! Pas le droit d'ouvrir la bouche ! Pas le droit de vivre ! Vous êtes des chiens, des ânes, des porcs ! Et même moins que ces bêtes ! », traduction personnelle.)

⁹⁴ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 288.

⁹⁵ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages of My Diary*, Princeton, Gomidas Institute, 2003, p. 9. (« Nous sommes comme des moutons parqués dans un abattoir. », traduction personnelle.)

⁹⁶ *Ibid.*, p. 181. (« orphelins abandonnés qui n'avaient plus apparence humaine – ils erraient comme un troupeau d'animaux [...] », traduction personnelle.)

The sight of them made me think: weren't we a lot like those creatures, scattered everywhere, abandoned on every road, while bloody heels crush us without mercy and kill us?⁹⁷

Pour transcrire la déshumanisation opérée par les Nazis, Primo Levi emploie également des métaphores animales, qui rendent l'état dans lequel sont plongés les déportés : si « le Lager est une monstrueuse machine à fabriquer des bêtes » comme nous l'avons vu précédemment, les descriptions du narrateur de *Si c'est un homme* tendent *a priori* à prouver que l'entreprise est une réussite. En effet, il multiplie les métaphores au fil de l'écriture et en augmente le nombre au fur et à mesure qu'il transcrit son expérience : la progression de l'écriture dévoile la progression de la déshumanisation, elle s'en fait le reflet. Il est donc fort intéressant d'analyser les multiples occurrences traduisant la bestialisation dans un ordre chronologique afin de ne pas rompre une construction scripturaire logique et symbolique voulue par P. Levi. Ainsi, « la misérable poussière humaine »⁹⁸ poussée dans le train devient dès l'entrée à Auschwitz des « pantins misérables et sordides », des « fantômes » (page 26), délestés de leur volonté. Le narrateur parle dès lors de la « démolition » de l'homme : « dans une intuition quasi prophétique, la réalité nous apparaît : nous avons touché le fond » (page 26). Cette constatation signe le commencement des métaphores relatives à la bestialisation des déportés, qui, ayant « touché le fond », rejoignent symboliquement le monde sous-terrain, « armée de larves » (page 35), « vers sans âme » (page 75). Primo Levi décrit à ce propos un déporté ayant perdu toute trace d'humanité, Null Achtzehn :

On ne lui connaît pas d'autre nom. Zéro dix-huit, les trois derniers chiffres de son matricule : comme si chacun s'était rendu compte que seul un homme est digne de porter un nom, et que Null Achtzehn n'est plus un homme. [...] Sa voix, son regard donnent l'impression d'un grand vide intérieur, comme s'il n'était plus qu'une simple enveloppe, semblable à ces dépouilles d'insectes qu'on trouve au bord des étangs [...].⁹⁹

Peu avant sa libération, P. Levi fait un constat amer : « Nous appartenions à un monde de morts et de larves. »¹⁰⁰. Ainsi, les « bêtes fourbues » (page 46), l'« immense troupeau d'esclaves » (page 125), « immense troupeau silencieux » de « bêtes battues qui ne réagissent

⁹⁷ *Ibid.*, p. 36. (« Leur vue me fit réfléchir : n'étions-nous pas comme ces créatures, dispersés en tous lieux, abandonnés sur les routes, pendant que des talons ensanglantés nous écrasaient sans pitié et nous tuaient ? », traduction personnelle.)

⁹⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 16.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 184.

plus aux coups » (page 127) témoignent tragiquement du meurtre de l'homme : « ils avaient bel et bien fait de nous des bêtes »¹⁰¹.

Robert Antelme n'utilise guère la métaphore animale pour caractériser les prisonniers du camp ; on ne trouve d'ailleurs qu'une occurrence patente de la bestialisation des déportés, dans la dernière partie du récit : « Chacun mange pour soi, bête malade et dolente. »¹⁰². Contrairement aux autres écrivains, Robert Antelme ne privilégie pas la description de déportés bestialisés, il dépeint plutôt une humanité manipulée par les nazis jusqu'à sa réification. Les métonymies étudiées précédemment participent d'ailleurs de cet exposé de la réification. A ce propos, le narrateur désigne ses camarades déportés (et lui-même) comme des « machines » (page 206) dont disposent les Allemands de l'usine où ils sont utilisés plutôt qu'employés. R. Antelme exprime son sentiment d'impuissance face à l'enfer concentrationnaire et à sa ruine physique et morale : « Je n'en peux plus, je vais crier. Je suis de la merde. C'est vrai, je suis de la merde. »¹⁰³.

La réification traduite dans *L'Espèce humaine* laisse apparaître un thème absolument absent dans les récits issus du génocide des Arméniens. En effet, la réification des déportés s'inscrit dans un programme de déshumanisation relevant d'un fonctionnement social et (a)moral inédit. Le camp de concentration se fait scène de théâtre sur laquelle se joue une pièce infernale mais il peut également offrir la vision d'un monde utopique, expérimental, créé par la folie nazie, un univers conçu comme une expérience ludique dont les déportés seraient les innocentes victimes, les jouets de leurs bourreaux. Cette manière de considérer le camp de concentration peut certes nous paraître déplacée, si ce n'est immorale : c'est pourtant cette métaphore ludique qui prédomine dans le témoignage de Robert Antelme lorsqu'il décrit la déshumanisation, et elle se trouve également dans *Si c'est un homme*, à une moindre mesure. Bruno Bettelheim parle à ce propos de la « régression » nécessaire à la survie dans les camps de la mort et qui correspond au dessein nazi : « Cette régression vers un comportement infantile était donc encore plus inévitable que tous les autres types de comportements imposés aux prisonniers par l'influence des conditions de vie dans le camp. »¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 303.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰⁴ BETTELHEIM, Bruno, *Survivre*, Paris, Robert Laffont, Coll. Pluriel, 1979, p. 100.

Cette vision du camp comme un univers irréel, inventé de toutes pièces par des « enfants » déments, évoluant dans un monde sans logique ni morale, permet aussi –et peut-être surtout - de placer le dessein nazi sur le même plan qu'un jeu d'enfant, c'est-à-dire la condamner à n'être qu'une utopie (certes horrible), qu'une « dérisoire volonté de con »¹⁰⁵. Ramener la politique nazie à un univers ludique enfantin, c'est anéantir leur dessein, en prouver l'ineptie, condamner ces « idéalistes vulgaires » (page 75) dans les limites de leur « mythologie nazie » (page 78).

Ainsi les déportés sont-ils décrits comme des fantoches, « des personnages mécaniques. Vus de près ou de loin, nous ne pesons pas, nous n'avons pas de prise sur les choses. »¹⁰⁶. On retrouve cette idée d'un monde théâtral et ludique dans le témoignage de Primo Levi ; en effet, après l'arrivée du convoi de prisonniers italiens à Auschwitz, le narrateur annonce : « Nous voici maintenant au deuxième acte. »¹⁰⁷. Il parle ensuite d'une « vaste mise en scène pour nous tourner en ridicule » (page 23). Primo Levi analyse avec une acuité étonnamment objective le fonctionnement de l'horreur nazie qui semble parvenue à anesthésier l'esprit humain pour mieux manipuler les corps :

[...] nos camarades, dehors dans le brouillard, se mettent en marche comme des automates ; leurs âmes sont mortes et c'est la musique qui les pousse en avant comme le vent les feuilles sèches et leur tient lieu de volonté. [...] Ils sont dix mille hommes, et ils ne forment plus qu'une même machine grise ; ils sont exactement déterminés ; ils ne pensent pas, ils ne veulent pas, ils marchent. Jamais les SS n'ont manqué l'une de ces *parades d'entrée et de sortie*. Qui pourrait leur refuser le droit d'assister à la *chorégraphie qu'ils ont eux-mêmes élaborée, à la danse de ces hommes morts* qui laissent, équipe par équipe, le brouillard pour le brouillard ?¹⁰⁸

Robert Antelme n'hésite pas à comparer le camp de concentration à un cirque dans lequel les déportés font le spectacle bien malgré eux : comme au cirque, les situations incongrues et parfois aberrantes sont omniprésentes, orchestrées par les SS ou les kapos du camp. A ce propos, le narrateur décrit cette scène dont l'aspect comique (qui pourrait rappeler des scènes cinématographiques) ne fait qu'amplifier l'horreur tragique de la situation par l'incongruité même de la référence au cirque :

¹⁰⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 83.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁷ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 22.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 54. (C'est moi qui souligne.)

Le kapo le poursuit et continue à cogner. Des types rient dans l'allée. Le kapo se met à rire aussi, et parfois aussi celui qui reçoit les coups. Les coups continuent à tomber, le kapo est roi, c'est le cirque. Ainsi, presque chaque soir, pour des raisons diverses.¹⁰⁹

Cirque funèbre et dramatique dont les protagonistes involontaires ne parviennent qu'à provoquer la peur des spectateurs en les confrontant à l'inhumain :

Le SS montre son cirque au notable qui semble perplexe. Les kapos essayent de faire rire les femmes en désignant des camarades. Elles ne rient pas. [...] On leur fait franchir des limites humaines dont ils n'ont pas l'air de pouvoir revenir.¹¹⁰

La description de Buchenwald présente une nouvelle Cour des miracles, lieu horrifique où s'incarnent les fantasmes nazis : Robert Antelme parle ainsi du « décor de Buchenwald » dans lequel prend place la « parade du départ pour le travail [...] avec les vingt mille types sous les projecteurs et la musique du cirque au milieu de la place », « le boulevard des Invalides, avec ses unijambistes dans le brouillard à quatre heures du matin, et les aveugles et les vieux et les fous »¹¹¹. Cette vision du camp comme espace ludique est d'autant plus intéressante qu'elle est rare dans la littérature issue des génocides, sans doute par le caractère immoral qu'elle peut présenter *a priori*. A l'instar de R. Antelme et, dans une moindre mesure, P. Levi, David Rousset aborde ce thème dans son roman *Les Jours de notre mort*, contemporain au récit de Robert Antelme. Il conçoit ainsi l'organisation concentrationnaire de la déshumanisation comme une mise en scène née d'un cerveau malade. La remise aux déportés des vêtements du camp devient ici symbolique de leur anéantissement, les frusques disparates dont on les vêt ne sont plus que déguisements. Le narrateur constate, lucide :

Il a fallu une imagination de carnaval pour découper d'aussi truculentes silhouettes. [...] Les hommes se perdent dans cette nouvelle manière d'être. Ils dérapent de nouveau dans l'hébétude. Et l'ivrogne affolé qui a construit ces mannequins n'était pas hanté de songes gratuits. Il possédait dans les replis de sa panse une science avisée des dislocations mentales. Après le voyage, cette caricature de grand Guignol haute en couleurs et saisissante en contrastes : prodigieux pas en avant dans la dissociation des êtres. Une déshumanisation magnifique et brutale.¹¹²

¹⁰⁹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 112.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 267.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 35.

¹¹² ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, op. cit., pp. 59-60.

Robert Antelme parle également de la singularité de son apparence (« le jour de l'arrivée à Buchenwald, [...] on a été déguisés », page 43), qui certes isole le déporté et l'enferme dans un rôle imposé mais qui lui offre paradoxalement une force singulière face aux civils de l'usine dans laquelle il travaille : « Puissance extraordinaire du crâne rasé et du zébré ; le déguisement multipliait la force. »¹¹³. Le camp de concentration est à interpréter comme un jeu fou aux règles si ce n'est inexistantes du moins incompréhensibles, et qui doivent le rester. Comme l'écrit Robert Antelme :

On pourrait tous se mettre à rigoler, c'est la folie, le jeu dément, on devrait rigoler. Il ne faut pas comprendre, ce n'est pas la peine, c'est le jeu, sans fin, sans raison, sans raison pour que ça finisse.¹¹⁴

On retrouve une idée similaire dans *Si c'est un homme*, où Primo Levi décrit l'entrée au camp et les rites qui l'accompagnent comme un « processus d'intégration dans cet univers nouveau, qui nous apparaît sous un jour grotesque et dérisoire »¹¹⁵. Son analyse intuitive des premiers instants au camp se confirme par la suite puisqu'il continue à parler d'« épreuve grotesque et ridicule » et explique qu'un de ses camarades déportés a gravé au fond de sa gamelle « *Ne pas chercher à comprendre.* »¹¹⁶. Accepter l'absurdité de l'univers dans lequel ils sont enfermés devient pour les concentrationnaires la seule règle, pouvant leur garantir la survie. En effet, il devient impératif d'accepter d'entrer dans le jeu, même s'il est dément, ou plutôt, justement, parce qu'il est dément. Robert Antelme a compris cet enjeu et applique la théorie qu'il esquissait précédemment dans les fantasmes vengeurs qui peuvent assaillir le déporté. La vengeance se fait ludique et se calque sur les douloureuses expériences vécues, en visant surtout le plaisir, l'amusement de voir les rôles inversés :

On croit que ce qu'on voudrait c'est de pouvoir tuer le SS. Mais si l'on pense un peu on voit qu'on se trompe. Ce n'est pas si simple. Ce qu'on voudrait, c'est commencer par lui mettre la tête en bas et les pieds en l'air. Et se marrer, se marrer. Ceux qui sont des hommes, nous qui sommes des êtres humains, nous voudrions aussi jouer un peu. On se laisserait vite, mais ce qu'on voudrait, c'est cela, la tête en bas et les pieds en l'air. Ce que l'on a envie de faire aux dieux.¹¹⁷

¹¹³ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 58.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹¹⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 28.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 110.

¹¹⁷ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 89. (Nous reviendrons dans la prochaine partie sur l'affirmation sans partage de l'humanité indiscutable des déportés dont fait part ici le narrateur.)

La vengeance, ou plus précisément, la volonté d'inverser les rôles dans un jeu qui n'a été prévu que pour le plaisir de ses concepteurs (on note à ce propos dans la citation précédente la symbolique volonté de renverser le SS, au sens propre comme au sens figuré) relève du domaine du jeu, du comportement enfantin et révèle la puérité de la volonté de toute-puissance nazie. Il s'agit finalement moins d'un désir de vengeance envers ses oppresseurs que du besoin d'accéder, comme eux, au plaisir du jeu. Ainsi,

Fritz se promenait en seigneur dans la salle, une cravache à la main. Les types nus le suivaient des yeux. Ils auraient voulu le pendre par les pieds, les fesses à l'air, le passe-montagne sur la tête ; ils auraient voulu cogner sur ses fesses rondes, cogner et l'entendre chialer. Faire chialer Fritz... Le miracle, l'éclatement de plaisir...¹¹⁸

Dans *L'Espèce humaine*, le narrateur n'hésite pas à transcrire son infantilisation volontaire. En effet, il a conscience, comme nous avons pu le voir, du jeu et de son enjeu : accepter d'entrer dans ce monde dément qui se veut ludique, c'est finalement avoir conscience de l'aberration du monde créé par les nazis, y prendre part pour ne pas être annihilé. Jouer le rôle absurde de l'enfant tout en ayant conscience de cette absurdité permet au narrateur déporté d'affirmer son humanité ; prendre les réflexes de l'enfant plongé dans un univers où l'irréel est devenu réalité devient gage de survie. L'écriture elle-même reflète cette attitude ; on trouve en effet un usage fort singulier dans un récit testimonial du conditionnel ludique, alors que le narrateur parle du repas distribué le soir de Noël, jour où il va « se remplir d'images », et de « toutes choses qui règnent sur l'espace et qui appellent les regards des enfants » (page 112) :

La boule, c'est l'orgie de pain. De quoi manger un bon moment, on se remplirait ; quand on serait rempli, il en resterait encore et on serait plein, on dormirait plein. On couperait les premières tranches comme d'un gâteau, puis, au fur et à mesure que la boule diminuerait, ça deviendrait du pain ; on pourrait même mâcher et parler en même temps, on craindrait moins d'arriver à la fin de la boule.¹¹⁹

Le conditionnel utilisé dans cette citation permet à Robert Antelme de prouver qu'il n'est pas dupe du jeu nazi, il est conscient que cette « orgie de pain » promise par les bourreaux demeurera pur fantasme, que le plaisir de la satiété envisagé ici restera circonscrit aux limites du rêve, de l'imagination.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 135.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 112.

- Une réalité unique et hors du temps : celle de la déportation.

Ainsi, le déporté est entraîné dans un univers où la réalité dépasse l'imagination la plus folle, un monde dans lequel s'est incarnée une réalité inconcevable, ou du moins, qui n'aurait pas dû quitter le domaine du fantasme. Le narrateur traduit à ce propos la nécessité d'apprendre à désapprendre, d'accepter que le fantasme soit réel, et surtout, qu'il soit la seule réalité envisageable. Le déporté apprend vite à quitter la vie quotidienne pour plonger dans l'irréelle réalité de l'univers concentrationnaire pour ne plus être dupe de la caricature démente d'un jeu d'enfant où l'absence de règles devient l'unique règle. Le déporté doit se départir de toute naïveté enfantine pour survivre dans le *ludus* nazi :

Nous, nous pensions encore qu'il y avait un recours possible, qu'on ne mourait pas « comme ça » [...] La mort était ici de plain-pied avec la vie, mais à toutes les secondes. La cheminée du crématoire fumait à côté de celle de la cuisine. Avant que nous soyons là, il y avait eu des os de morts dans la soupe des vivants, et l'or de la bouche des morts s'échangeait depuis longtemps contre le pain des vivants. La mort était formidablement entraînée dans le circuit de la vie quotidienne.
Nous étions des enfants, vraiment.¹²⁰

On comprend que le narrateur met en lumière la coexistence improbable de deux réalités impossibles, véritable aporie née des camps : l'existence du camp nie *a priori* l'existence de l'homme et pourtant, tous deux coexistent. Robert Antelme résume parfaitement cette aporie : « Parce que ce qui est, est ; ce que nous sommes, nous le sommes ; et l'un et l'autre est impossible. »¹²¹.

On trouve une idée analogue dans *L'Écriture ou la vie* où le narrateur fait part du vertige qui l'assaillait à Buchenwald et qui l'assaille toujours lors de la rédaction de son témoignage. Jorge Semprun transcrit ainsi le malaise permanent dans lequel il vit : la seule réalité est celle du camp, et la vie précédant cette expérience ou lui succédant apparaît irréelle, onirique. Se référant de façon assez patente à Calderón, il analyse le vertige ontologique dont il se voit victime : « C'était que la vie fût un songe, après la réalité rayonnante du camp, qui était terrifiant. »¹²². Paradoxalement, le camp de concentration, qui aurait pu ou dû apparaître par son aberration même comme l'élément onirique, remet en cause la réalité de la vie. Le

¹²⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹²¹ *Ibid.*, p. 74.

¹²² SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 166.

camp détruit l'homme et la réalité qui l'entoure en les privant de leur substance. Les limites entre réel et irréel, entre la vie et la mort deviennent floues ; ces notions étanches l'une à l'autre évoluent en notions poreuses, qui admettent une troublante possibilité d'interpénétration, jusqu'alors inimaginable. D'après Françoise Nicoladzé, cette imbrication de concepts essentiels et métaphysiques révèlent dans l'œuvre de Jorge Semprun une conception baroque du monde :

Une dimension majeure de la culture espagnole : la vision baroque du monde, a peut-être accru cet état confusionnel ou du moins a investi l'écriture semprunienne. Le narrateur est envahi de manière fugace mais répétitive par des flots d'incertitude qui fissurent les contours de la réalité. Cet état d'esprit s'apparente, selon nous, à celui du XVII^e siècle espagnol.¹²³

Le récit de Jorge Semprun, à l'instar de toute son œuvre, est effectivement jalonné de ce sentiment vertigineux de vivre dans l'illusion de la réalité. Il fait référence à Primo Levi qui lui aussi se voit entraîné dans une réalité mouvante :

«É un sogno entro un altro sogno, vario nei particolari, unico nella sostanza... »
Un rêve à l'intérieur d'un autre rêve, sans doute. Le rêve de la mort à l'intérieur du rêve de la vie. Ou plutôt : le rêve de la mort, seule réalité d'une vie qui n'est elle-même qu'un rêve. Primo Levi formulait cette angoisse qui nous était commune avec une concision inégalable. Rien n'était vrai que le camp, voilà. Le reste, la famille, la nature en fleurs, le foyer, n'était que brève vacance, illusion des sens.¹²⁴

Primo Levi évoque effectivement cette angoisse dans *La Trêve*, écrit en 1963 et qui fait pendant à *Si c'est un homme* en narrant le long retour des survivants des camps vers l'Italie. Il avoue dans les dernières pages être toujours submergé à intervalles réguliers d'un rêve « à l'intérieur d'un autre rêve » dans lequel « peu à peu ou brutalement, et chaque fois d'une façon différente, tout s'écroule, tout se défait autour de moi, décor et gens, et mon angoisse se fait plus intense et plus précise. », avant d'être assailli par une certitude aussi surprenante qu'étouffante :

Puis c'est le chaos ; je suis au centre d'un néant grisâtre et trouble, et soudain je sais ce que tout cela signifie, et je sais aussi que je l'ai toujours

¹²³ NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun, une écriture tressée aux spirales de l'Histoire*, Climats, 1997, p. 82.

¹²⁴ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 252.

su : je suis à nouveau dans le Camp et rien n'était vrai que le Camp. [...] Le rêve intérieur, le rêve de paix, est fini, et dans le rêve extérieur, qui se poursuit et me glace, j'entends résonner une voix que je connais bien. Elle ne prononce qu'un mot, un seul, sans rien d'autoritaire, un mot bref et bas ; l'ordre qui accompagnait l'aube à Auschwitz, un mot attendu et redouté : debout, « *Wstawać* ». ¹²⁵

Les rêves s'enchaînent en cercles concentriques et finissent par entraîner Primo Levi au centre de ces spirales oniriques, où seule résonne la vacuité d'une vie rêvée construite sur la seule réalité concentrationnaire et finalement annihilée par celle-ci, omniprésente, en un éternel et infini retour. Jorge Semprun y voit d'ailleurs la cause du suicide de l'écrivain italien le 11 avril 1987, la réalité de la mort rattrapant l'irréalité de sa vie : « Une ultime fois, sans recours ni remède, l'angoisse s'était imposée, tout simplement. Sans esquivance ni espoir possibles. [...] rien n'était vrai en dehors du camp, tout simplement. Le reste n'aura été que brève vacance, illusion des sens, songe incertain : voilà. » ¹²⁶.

Marylène Duteil analyse cette dissociation constante dont sont victimes les déportés pendant et après leur déportation : « Le traumatisme de la dissociation entre deux mondes qu'imposa le camp ne trouva de remède, selon Cayrol, que dans le maintien de cette dissociation, et dans le déploiement du rêve sur le réel. » ¹²⁷. La position de Jorge Semprun demeure cependant la plus extrême puisque ce que Primo Levi entrevoyait au cœur d'un rêve, le narrateur de *L'Écriture ou la vie* en prend conscience au cœur même de sa vie, lors d'une aventure sensuelle qui, au lieu de lui révéler le plaisir, lui expose sa propre vacuité. Ce qui n'était qu'intuition onirique chez P. Levi devient ici certitude existentielle :

Toute cette vie n'était qu'un rêve, n'était qu'illusion. J'avais beau effleurer le corps d'Odile, la courbe de sa hanche, la grâce de sa nuque, ce n'était qu'un rêve. [...] Tout n'était qu'un rêve depuis que j'avais quitté Buchenwald, la forêt de hêtres sur l'Ettersberg, ultime réalité. ¹²⁸

Finalement, le réel reflète lui-même l'effacement de l'être, « délitement ontologique du réel » ¹²⁹ : la réalité, comme l'humanité, voient leurs contours rendus flous par l'expérience concentrationnaire. La conscience s'efface, devient perméable à la situation démente du

¹²⁵ LEVI, Primo, *La Trêve*, Paris, Grasset, Les Cahiers rouges, 1966, pp.245-246.

¹²⁶ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 260.

¹²⁷ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature, Une littérature du XXe siècle*, op. cit., p. 244.

¹²⁸ *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 164.

¹²⁹ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature, Une littérature du XXe siècle*, op. cit., p. 91.

génocide. A ce propos, le traitement du temps devient symbolique de la vie des déportés : l'atemporalité propre à l'univers concentrationnaire peut être analysée comme le miroir de l'inertie de la conscience des déportés et de l'effacement de leur humanité. On retrouve fort rarement ce problème dans les récits testimoniaux arméniens, ce qui s'explique assez aisément du fait qu'ils ont subi une longue déportation, où les jours se succédaient de façon répétitive certes, mais dans divers lieux au fur et à mesure de leur progression et en conservant un contact (même superficiel) avec le monde libre, tandis que le camp de concentration est un lieu clos, un « *anus mundi* » qui enferme rapidement le déporté dans un monde singulier sans aucun contact avec la réalité extérieure – voire avec la réalité tout court -, un monde aux règles et aux repères propres. Primo Levi et Robert Antelme inscrivent au fil de leurs récits la perte de tous repères chronologiques, perte qui accélère la déshumanisation en privant l'homme du Lager des repères constitutifs de l'espèce humaine. Jorge Semprun, quant à lui, n'aborde pas ce problème dans *L'écriture ou la vie* mais il s'agissait d'un thème récurrent dans le premier opus de son œuvre, *Le Grand voyage*, qui narrait la déportation en train du narrateur, nommé Gérard, et se terminait à l'arrivée à Buchenwald. *L'incipit* met symboliquement en lumière cet anéantissement du temps voulu par les nazis, et ces méandres temporels, où les limites n'existent plus, et dans lesquels le narrateur se noie :

Les jours, les nuits. Je fais un effort et j'essaye de compter les jours, de compter les nuits. Ça m'aidera peut-être à y voir clair. Quatre jours, cinq nuits. Mais j'ai dû mal compter ou alors il y a des jours qui se sont changés en nuits. J'ai des nuits en trop ; des nuits à revendre.¹³⁰

Comme l'analyse George Steiner, « Le temps et l'espace sont devenus des éternités statiques de souffrance dans ce que les nazis, faisant inconsciemment écho à Dante, appelaient « l'anus du monde ». »¹³¹. En effet, le temps concentrationnaire devient une substance homogène qui engluie le déporté dans l'éternité tragique « des heures lentes, mortes, lentes, où l'univers s'enlise dans un marais sans horizon, uniformément stagnant »¹³². A ce propos, Primo Levi compare le temps des « hommes libres », aux limites établies, à la chronologie fondamentale et constitutive de la conscience de ces hommes au temps répétitif du camp, hors de tout cadre et impalpable :

¹³⁰ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, Paris, Gallimard, Folio n° 276, 1973, p. 11.

¹³¹ STEINER, George, *Errata*, Paris, Gallimard, Folio n°3430, 1998, p. 174.

¹³² ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, *op. cit.*, p. 40.

Pour les hommes libres, le cadre temporel a toujours une valeur, d'autant plus grande que celui qui s'y meut y déploie de plus vastes ressources intérieures. Mais pour nous, les heures, les jours et les mois n'étaient qu'un flux opaque qui transformait, toujours trop lentement, le futur en passé, une camelote inutile dont nous cherchions à nous débarrasser au plus vite. Le temps était fini où les jours se succédaient vifs, précieux, uniques : l'avenir se dressait devant nous, gris et sans contours, comme une invincible barrière. Pour nous, l'histoire s'était arrêtée.¹³³

On retrouve une même vision d'un temps répétitif handicapant les déportés en effaçant toute limite dans *L'Espèce humaine* : « Après-demain, c'est Noël. Les jours qui se sont écoulés depuis le 1^{er} octobre sont soudés les uns aux autres dans le déroulement des corvées, les cris des kapos, la soupe, la faim toujours [...] »¹³⁴. Le temps « passe goutte à goutte »¹³⁵ : cette métaphore utilisée par Primo Levi éclaire parfaitement l'idée d'un temps indéterminé, où chaque instant est la réplique parfaite de celui qui a précédé. Le temps du camp de concentration n'est plus mesurable et entraîne le déporté dans la confusion : « Les jours se ressemblent tous et il n'est pas facile de les compter. » (page 43). David Rousset aborde le problème en insistant sur le fait que la perte de toute notion temporelle entraîne le déporté dans un vertige dans lequel finit par être engloutie sa conscience. Le malaise est alors autant physique que symbolique : « Impossible de compter les heures, de mesurer le temps. De longs moments, nous perdons toute conscience. »¹³⁶.

Pour sa part, Abraham Hartunian aborde le problème d'un temps indéfini qui a perdu toute notion de limite, et qui condamne les déportés arméniens non à l'effacement progressif de leur conscience mais à la douleur de l'incertitude et à la difficulté de vivre hors des limites temporelles communément admises : « The most terrible and unbearable thing was that this situation had no end, no beginning, no limit. »¹³⁷. La recherche du rétablissement d'une chronologie devient ainsi un dessein assumé également par les narrateurs de *Si c'est un homme* et *L'Espèce humaine*. Ils semblent avoir compris la nécessité de se référer à une temporalité précise au sein du camp pour regagner une humanité mise à mal par les nazis, sorte de nouveaux Chronos défiant les notions temporelles ancestrales. Ils sont conscients que « sur chacun de [leurs] jours, le SS règne »¹³⁸ et que la capacité de s'inclure à nouveau dans la

¹³³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 125.

¹³⁴ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 112.

¹³⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 21.

¹³⁶ ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, op. cit., p. 37.

¹³⁷ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 69. (« Le fait que cette situation n'avait ni fin, ni commencement, ni limites était le plus terrible et le plus insupportable. », traduction personnelle.)

¹³⁸ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 47.

temporalité du monde revient à quitter l'atemporalité mortifère des camps. En effet, le seul fait pour le déporté Levi de chercher à reconstruire la chronologie le ramène, par-delà même les réponses introuvables, par la seule puissance de conscience née du questionnement, dans le monde des « hommes libres ». Comme l'analyse Bruno Bettelheim, « l'interminable « anonymat » du temps contribuait à détruire la personnalité, alors que la possibilité d'organiser le temps la renforçait »¹³⁹. Il n'est ainsi pas étonnant de noter que Primo Levi s'interroge avec son ami Alberto, dont le narrateur mettra en exergue l'humanité inentamée : « combien de mois se sont écoulés depuis notre arrivée au camp ? Combien depuis le jour où je suis sorti du K.B. ? Et depuis le jour de l'examen de chimie ? Et depuis la sélection d'octobre ? Alberto et moi, nous nous posons souvent ces questions [...]. »¹⁴⁰. Cette recherche de chronologie devient un acte de résistance à l'anéantissement et aux bourreaux, acculés aux limites de leur puissance, car les « SS ne peuvent pas tout à fait vaincre le dimanche, à peine plus que le sommeil. »¹⁴¹.

En effet, le dimanche représente une anomalie dans le flux informe des jours semblables, un havre de lenteur dans lequel le déporté parvient à s'individualiser et à réintégrer son identité, sa conscience : la conscience du temps ouvre sur la conscience de soi. Ainsi, le narrateur de *L'Espèce humaine* analyse longuement un « dimanche du commencement de décembre » (page 80), mais la description de ce dimanche précis cède rapidement la place à la description de tous les dimanches synonymes de liberté. R. Antelme expose ainsi le calendrier qui permet aux déportés de ne pas être phagocytés par le temps SS :

Nous avons gardé une certaine cadence de la semaine et nous avons, nous aussi, notre calendrier. D'abord notre grand calendrier. Nous nous sommes donné des relais. Cela a été le 11 novembre. Puis la Noël. Ensuite ce sera Pâques : les grandes dates mythologiques de la fin. Mais il y a des havres plus modestes, qui sont les dimanches. Parce qu'il y a des dimanches, on sait que quatre, cinq dimanches sont passés et qu'il y a sûrement du temps écoulé, du temps gagné. [...] le dimanche seul peut nous décoller de cette glu de durée homogène, y faire des cassures, de sorte qu'une partie puisse être nettement rejetée dans le passé. On le caresse ce passé, à mesure qu'il s'étend. La seule certitude possible est derrière nous.¹⁴²

¹³⁹ BETTELHEIM, Bruno, *Le Cœur conscient*, Paris, Robert Laffont, 1974, p. 161.

¹⁴⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 145.

¹⁴¹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 81.

¹⁴² *Ibid.*

A l'instar de Robert Antelme, Primo Levi voit dans le passé une force pour le déporté, qui ne peut penser à un futur rendu si ce n'est improbable, du moins incertain, et ne peut accepter, au risque de se perdre, le présent immobile qui lui est offert dans le camp. Ainsi, P. Levi s'interroge : « Mais qui pourrait sérieusement penser à demain ? »¹⁴³. Il transcrit d'ailleurs à ce propos le cynisme du langage d'Auschwitz : « Savez-vous comment on dit « jamais » dans le langage du camp ? « Morgen früh », demain matin. »¹⁴⁴.

La redéfinition d'un temps mesurable, palpable, devient un atout pour le déporté qui est alors capable de s'évader fantasmatiquement : le temps et l'espace deviennent les alliés du prisonnier en lui offrant un espace de liberté, certes onirique, mais néanmoins appréciable. A ce propos, le narrateur de *L'Espèce humaine* se laisse entraîner par les bruits des avions alliés et dépasse l'enceinte du camp en rétablissant une topographie hybride du monde libre, dans laquelle temps et distance ne font plus qu'un.

On s'accroche à tout ce qui abolit la distance, à tout ce qui indique qu'elle est franchissable, que l'on n'est pas vraiment dans un autre monde : cinq jours à pied, on est en Hollande, huit jours à pied, à Cologne. Par le parcours avec mes jambes, d'une distance, par la simple marche à pied, tel que je suis ici, en plus ou moins de temps, je peux encore devenir celui qui, à deux heures du matin, aurait sonné à sa porte si l'avion l'avait emporté. Il y a des possibilités infinies.¹⁴⁵

A contrario, Primo Levi ne considère plus possible de reconstituer une temporalité capable de permettre une évasion ne serait-ce qu'onirique pour les déportés. Ceux-ci se voient dépossédés de tout, de leur être et du temps, se trouvent bloqués dans le temps engluant du camp et, comme l'analyse P. Levi, « il nous semblait impossible qu'il y eût réellement un monde et un temps autres que ce monde de boue et ce temps stérile et stagnant, dont nous étions désormais incapables d'imaginer qu'il pût finir un jour »¹⁴⁶. Le temps infini des camps de concentration et d'extermination enserre les déportés et efface progressivement leur conscience en annihilant toute possibilité de futur et en rejetant leur passé dans un monde auquel ils ne peuvent plus avoir accès.

¹⁴³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 143.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 73.

¹⁴⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 125.

Ainsi, de façon plus globale, plusieurs de nos récits présentent des descriptions relatives à la perte de conscience plus ou moins complète des déportés. A ce propos, Grigoris Balakian déplore l'anéantissement de certains membres de son peuple déporté, comme cet enfant rencontré sur le bord des routes, mort au monde et revenu des enfers, véritable « être lazarien », suivant le concept développé après la seconde guerre mondiale par Jean Cayrol, rescapé des camps de concentration :

Le pauvre gosse avait les traits du visage tellement altérés que je n'hésiterai pas à dire qu'il ressemblait à un singe plus qu'à un être humain. Il avait vraiment l'air d'un mort tout juste sorti de sa tombe ; ce n'était qu'un squelette desséché se mouvant à peine, qu'il était impossible de regarder sans être étreint par la pitié. [...] Si nous, nous marchions vers notre tombe, ce squelette vivant semblait émerger de la sienne.¹⁴⁷

On rencontre la même image dans le récit d'Abraham Hartunian, sans surprise, puisqu'il est, à l'instar de Grigoris Balakian, religieux et connaît donc parfaitement les Saintes Ecritures dont il semble ici rappeler un épisode : « We were like those who have come out of the grave. We were living death's-heads. »¹⁴⁸. La métaphore des squelettes vivants devient un véritable *topos* de la littérature issue des génocides ; l'image est également employée par Vahram Dadrian, chez qui les « tired human skeletons »¹⁴⁹ ne sont plus que fantoches incapables de tout acte de conscience : « They were so crushed and weakened it was as if they had no more ability either to think or to feel. They were like zombies. »¹⁵⁰. Le génocide diffère, mais la même métaphore est visible dans le témoignage de Primo Levi : il parle en effet lui aussi d'une « longue file de squelettes nus »¹⁵¹.

- Anéantissement sensible et spirituel.

L'insensibilité des victimes du génocide et leur apathie est également une constante dans nos récits, excepté dans *L'Ecriture ou la vie* dont l'écriture ne reflète globalement que de

¹⁴⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 337.

¹⁴⁸ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 141. (« Nous étions comme ceux qui sont sortis de la tombe. Nous étions des têtes de mort vivantes. », traduction personnelle.)

¹⁴⁹ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 32. (« squelettes humains fatigués »)

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 80. (« Elles étaient tellement détruites et affaiblies qu'elles semblaient n'avoir plus la capacité ni de penser ni d'avoir des sentiments. Elles étaient comme des zombies. », traduction personnelle.)

¹⁵¹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 51.

façon succincte la déshumanisation. Ainsi, dans *La Solitude des massacres*, Papken Injarabian fait part de sa propre apathie, qui l'assaille après le décès de sa mère : « Ce qui est sûr, c'est qu'en moi, je ne ressens plus rien. Je suis dévasté. Mon cœur est un désert. »¹⁵². De même, Primo Levi inscrit de façon récurrente dans *Si c'est un homme* l'incapacité patente des déportés à penser, la conscience étant le dernier rempart à la déshumanisation, et sa perte signant la réussite du projet nazi. Dès l'arrivée à Auschwitz, le narrateur transmet l'apathie pesant sur les déportés : « Comment penser ? On ne peut plus penser, c'est comme si on était déjà mort. »¹⁵³. L'homme déporté n'est plus qu'enveloppe vide, sans conscience ni pensée, mais un corps qui reste pourtant conscient de sa vacuité et qui parvient à en témoigner, du moins dans *L'Espèce humaine*, où Robert Antelme peint la ruine humaine sans pour autant condamner l'humanité des déportés. Ainsi, dans la troisième et dernière partie du récit, qui narre le long chemin qui mène les déportés de Gandersheim à Dachau où ils seront finalement libérés, R. Antelme transcrit-il une vision désabusée mais parfaitement lucide de sa condition :

Je suis deux pieds qui traînent l'un après l'autre et une tête qui pend. Je pourrais tomber ici, j'aurais même pu tomber avant le hangar ; mais il n'y a pas de moment où il faut tomber, où l'on peut tomber. Je tomberai ou je ne tomberai pas ; si je tombe, c'est le corps qui aura décidé. Moi, je ne sais pas. Ce que je sais, c'est que je ne peux plus marcher, et je marche.¹⁵⁴

La disparition de toute capacité volitive est déplorée par Robert Antelme mais ne remet pas essentiellement en cause l'humanité du déporté alors que pour Primo Levi, l'absence de volonté est le dernier signe de l'accomplissement de la déshumanisation. En effet, Robert Antelme décrit l'apparition d'un nouvel homme, conçu par et pour le camp de concentration :

Et si, même dans le calme relatif, non traqués, nous en arrivions à ne plus vouloir, à ne plus avoir la force de vouloir ? Alors nous serions sans doute devenus l'homme adulte du camp, le chef de block, une espèce d'homme nouveau.¹⁵⁵

A contrario, l'homme des camps chez P. Levi est celui qui « a touché le fond », celui qui déjà n'appartient plus à l'espèce humaine. Il met d'ailleurs en exergue le fait qu'il a vécu l'horreur extrême du camp d'extermination qui visait la destruction des déportés juifs ou

¹⁵² INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 128.

¹⁵³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 21.

¹⁵⁴ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 259.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

tsiganes, là où le camp de concentration avait une visée plus utilitariste de ses prisonniers, politiques ou droits communs. Il étaye largement son propos par une longue analyse qu'il est intéressant de livrer dans sa totalité, puisque le narrateur s'adresse directement au lecteur pour le guider vers sa propre conclusion et parce qu'il dissèque les multiples conditions qui, une fois rassemblées, permettent la déshumanisation :

Qu'on imagine maintenant un homme privé non seulement des êtres qu'il aime, mais de sa maison, de ses habitudes, de ses vêtements, de tout enfin, littéralement de tout ce qu'il possède : ce sera un homme vide, réduit à la souffrance et au besoin, dénué de tout discernement, oublieux de toute dignité : car il n'est pas rare, quand on a tout perdu, de se perdre soi-même ; ce sera un homme dont on pourra décider de la vie ou de la mort le cœur léger, sans aucune considération d'ordre humain, si ce n'est, tout au plus, le critère d'utilité. On comprendra alors le double sens du terme « camp d'extermination » et ce que nous entendons par l'expression « toucher le fond ». ¹⁵⁶

Au fil de son témoignage, Primo Levi met en lumière de façon plus assertive la réussite apparente du projet nazi de déshumanisation. La pendaison vengeresse d'un déporté russe révolté devient révélatrice de la passivité bestiale des autres déportés qui assistent sans émoi et parfaitement soumis au meurtre symbolique du dernier homme révolté, donc, plus tragiquement, du dernier homme. Comme le regrette le narrateur en accusant directement ses bourreaux :

Les Russes peuvent bien venir : ils ne trouveront plus que des hommes domptés, éteints, dignes désormais de la mort passive qui les attend. Détruire un homme est difficile, presque autant que le créer : cela n'a été ni aisé ni rapide, mais vous y êtes arrivés, Allemands. Nous voici dociles devant vous, vous n'avez plus rien à craindre de nous : ni les actes de révolte, ni les paroles de défi, ni même un regard qui vous juge. ¹⁵⁷

Ainsi, la déshumanisation atteint parfois une acmé : l'homme le plus proche de l'inhumanité, celui qui est nié et qui se nie en tant qu'être humain, c'est dans les récits concentrationnaires le « musulman », privé de conscience de soi et du monde, il est réduit dans les descriptions de Primo Levi et Robert Antelme à une entité dont les derniers besoins sont des besoins naturels. Pour définir le terme de « musulman », il convient d'utiliser une note de Primo Levi lui-même : « Muselmann » : « c'est ainsi que les anciens du camp surnommaient, j'ignore pourquoi, les faibles, les inadaptés, ceux qui étaient voués à la

¹⁵⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 27.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 160. (Nous analyserons les ambiguïtés relatives à la réussite du dessein nazi selon Primo Levi dans la partie suivante.)

sélection. ». Comme on a pu l'analyser auparavant, Jorge Semprun ne s'attarde pas sur la déshumanisation des déportés de Buchenwald et l'on ne rencontre pas de description propre au musulman. De même, les récits issus du génocide des Arméniens semblent ignorer cette description ; les êtres déchus sont très rarement des êtres chers, mais plutôt une masse informe de déportés dont les narrateurs décrivent très succinctement la déchéance. Comment, en effet, faire siennes des descriptions relatives à la ruine d'un peuple dont l'effacement n'a jamais été reconnu par les coupables ? On constate ainsi une volonté patente de mettre en exergue la dignité inentamée des Arméniens et on décèle dans tous les récits analysés une réticence compréhensible à dépeindre l'inhumanité des déportés, que l'on analysera plus avant dans la prochaine partie. Notons de plus que deux des récits étudiés ont été écrits par le Père Grigoris Balakian et le pasteur Abraham Hartunian, hommes d'Eglise dont la vision des hommes demeure inchangée par le traumatisme des massacres turcs, et qui transcrivent avant tout leur foi en Dieu et en la grandeur du peuple arménien. On trouve cependant une métaphore assez surprenante dans *To the Desert : Pages from My Diary*, de Vahram Dadrian, par laquelle il compare les Arméniens victimes de la barbarie turque à des déchets, jetés aux ordures sans aucune considération :

The municipal rubbish carts are deafening as they creak their way up to this human wreckage. Two employees walk among the sick and go up to all whose faces wear the shadow of death. They grab the body by the shoulders and feet and carry it to the carts. The cart leaves, loaded with corpses thrown at random one on top of the other. A second one follows it... Then a third, fourth, fifth... and so these municipal carts carry more corpses – Christian corpses- than garbage to the dump sites of Aleppo.¹⁵⁸

Cette occurrence reste unique dans les témoignages arméniens ; *a contrario*, on rencontre de multiples occurrences dans les récits issus du génocide nazi, et notamment dans *Si c'est un homme*, qui témoigne de la vie dans un camp d'extermination et inscrit logiquement la déshumanisation extrême au centre de son écriture. Primo Levi s'attache à ce propos à offrir une voix à ceux qui n'en ont plus et à les faire revivre dans son récit. Il expose le cas des « musulmans » à Auschwitz de façon détaillée et désabusée, comme un paradigme

¹⁵⁸ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 59. («Les chariots de la décharge municipale sont assourdissant lorsqu'ils montent en grinçant vers ces débris humains. Deux employés marchent au milieu des malades et s'approchent de tous ceux dont les visages portent déjà l'empreinte de la mort. Ils attrapent le cadavre par les épaules et les pieds et le portent jusqu'au chariot. Le chariot part, rempli de corps lancés au hasard les uns au-dessus des autres. Un second chariot le suit... Puis un troisième, un quatrième, un cinquième... Et ainsi les chariots municipaux transportent plus de cadavres – des cadavres de Chrétiens- que d'ordures vers les décharges d'Alep. », traduction personnelle.)

de la déchéance humaine. Leur description, aussi essentielle qu'esthétique, mérite d'être citée dans son intégralité :

Ce sont eux, les Muselmänner, les damnés, le nerf du camp ; eux, la masse anonyme, continuellement renouvelée et toujours identique, des non-hommes en qui l'étincelle divine s'est éteinte, et qui marchent et peinent en silence, trop vides déjà pour souffrir vraiment. On hésite à les appeler des vivants : on hésite à appeler mort une mort qu'ils ne craignent pas parce qu'ils sont trop épuisés pour la comprendre. Ils peuplent ma mémoire de leur présence sans visage, et si je pouvais résumer tout le mal de notre temps en une seule image, je choiserais cette vision qui m'est familière : un homme décharné, le front courbé et les épaules voûtées, dont le visage et les yeux ne reflètent nulle trace de pensée.¹⁵⁹

Alors même que la description des « musulmans » semble signer l'accomplissement de la déshumanisation des déportés, Primo Levi ne cesse au fil de son récit d'osciller entre ces deux pôles *a priori* antinomiques que sont humanité et inhumanité, ne pouvant parfaitement cerner le premier, dont l'attaque est indéniable et indescriptible, et ne pouvant pas non plus se résoudre absolument au second. Si Robert Antelme dépeint également de façon patente la déshumanisation fortement avancée de ses camarades déportés, il ne paraît pas non plus, à l'instar de Primo Levi, mais de manière beaucoup plus tranchée, condamner l'humanité de ceux-ci. Comment alors, à ce propos, comprendre l'absence ou la présence très superficielle du thème de la déshumanisation dans les témoignages de Jorge Semprun ou des rescapés arméniens : est-ce un simple refus de décrire l'inacceptable déchéance humaine ou la volonté de mettre en exergue, au contraire, l'humanité entamée mais non déçue des victimes ?

1.1.2. Triomphe discutable de la déshumanisation ?

- Une déshumanisation inachevée : la survivance de l'esprit.

« Devenir personne pour tous »¹⁶⁰, tel est bien l'enjeu et l'échec nazi et turc : la déshumanisation planifiée lors des génocides ponctue certes les témoignages, voire en constitue la trame, comme dans *Si c'est un homme*, mais même la description la plus tragique

¹⁵⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., pp. 96-97.

¹⁶⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 188.

de la bestialisation des victimes n'est pas sans présenter parfois simultanément, au-delà des paradoxes, le reflet d'une humanité survivante et parfois sublimée. Comme l'écrit Maurice Blanchot : « Par une telle lecture [celle de *L'Espèce humaine*], nous commençons de comprendre que l'homme est indestructible et que pourtant il peut être détruit. »¹⁶¹. Ainsi, dans nos récits et plus particulièrement dans le témoignage de Robert Antelme et des rescapés arméniens, la déshumanisation n'est pas synonyme d'inhumanité, et si l'humain est nié, il n'est jamais absolument annihilé, restant présent dans et par la reconnaissance de l'autre et de soi, jeux de miroirs et de consciences. Primo Levi analyse parfaitement, dans les dernières pages de *Si c'est un homme*, la nécessité de trouver son humanité dans le regard d'autrui, reflet de soi et appel à la conscience des autres : « Le sentiment de notre existence dépend pour une bonne part du regard que les autres portent sur nous : aussi peut-on qualifier de non humaine l'expérience de qui a vécu des jours où l'homme a été un objet aux yeux de l'homme. »¹⁶².

On comprend aisément que l'absence de regard identifiant le déporté comme un être humain puisse le néantiser, pour prendre un terme sartrien : c'est autrui qui me fait être, la réflexion de sa propre humanité en l'autre qui évite l'effacement absolu. A ce propos, Jorge Semprun revendique très nettement l'humanité de son camarade de déportation, son ancien professeur Maurice Halbwachs, emporté par la dysenterie à Buchenwald, là même où le lecteur attendrait l'aveu du narrateur sur l'inhumanité de ce corps qui s'efface derrière des besoins primaires, ce « musulman » défini par son seul fonctionnement (ou dysfonctionnement) biologique. L'humanité du professeur est affirmée sans ambages, marquée au final par une conscience éveillée et douloureuse :

[...] Il a soudain ouvert les yeux. La détresse immonde, la honte de son corps en déliquescence y étaient lisibles. Mais aussi une flamme de dignité, d'humanité vaincue mais inentamée.¹⁶³

Le corps s'incline, décline et finit par mourir mais la conscience toujours triomphe, visible dans cet immuable topos du « miroir de l'âme » que sont les yeux. Ce sont pourtant chez J. Semprun ces mêmes yeux qui constituent *a priori* une preuve de la perte d'humanité des déportés, ils frappent le regard des libérateurs en leur révélant la véritable horreur du

¹⁶¹ BLANCHOT, Maurice, *L'Entretien infini*, Paris, NRF, Gallimard, 1969, p. 192.

¹⁶² LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 185.

¹⁶³ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 32.

camp de concentration : « C'est l'horreur de mon regard que révèle le leur, horrifié. Si leurs yeux sont un miroir, enfin, je dois avoir un regard fou, dévasté. »¹⁶⁴. L'horreur naît donc de ce regard où ne percent plus que la folie et l'expérience de la mort et qui dévoile pourtant un reflet d'humanité présente en filigrane. C'est d'ailleurs, dans un mouvement inverse, ce regard qui trahit le narrateur, muré dans un silence salvateur qui lui permet de s'inclure à nouveau dans l'humanité ; « [revenant] d'une longue absence mortelle » (page 116), il constate : « je ne parvenais pas à faire taire mon regard, il faut croire » (page 119).

Robert Antelme analyse également l'importance primordiale que joue le regard de l'autre dans l'affirmation de soi et il constate, à l'instar de J. Semprun, l'horreur qui naît de la résurgence de l'humanité dans le regard d'hommes jusqu'alors considérés comme des bêtes. C'est bien l'inadéquation entre l'apparence inhumaine des déportés et leur conscience révélée par le regard qui provoque la peur des témoins extérieurs :

Les enfants observent ces inconnus plus extraordinaires que ceux de leurs livres d'images [...]. Ils les regardent boire dans les seaux. C'est dans les yeux de ces enfants que nous pouvons voir ce que nous sommes devenus. Quand on s'approche des seaux, les femmes s'écartent. L'une d'elles s'est penchée pour changer de place le récipient au moment où je me penchais moi-même pour boire, j'ai dit : *Bitte ?* elle a tressailli, et elle a vite abandonné le seau. Je l'ai regardé, naturellement je crois, puis je me suis baissé pour prendre de l'eau. [...]
Un instant, devant cette femme, je me suis conduit comme un homme *normal*. Je ne me voyais pas. Mais je comprends bien que c'est l'humain en moi qui l'a fait reculer. S'il vous plaît, dit par l'un de nous, devait résonner diaboliquement.¹⁶⁵

Le regard s'inscrit de façon récurrente dans l'écriture de *L'Espèce humaine*, notamment dans l'épisode symbolique de la seconde partie, où le narrateur va visiter son ami K... au *Revier* et ne parvient pas à le reconnaître : « Je ne reconnaissais rien. [...] Je ne pouvais rien trouver. *J'étais impuissant.* »¹⁶⁶. La déchéance complète de K... n'entraîne pourtant pas son expulsion hors de l'espèce humaine, une et indivisible comme s'applique à le montrer et le démontrer Robert Antelme. La disparition *pre-mortem* de K... ne dévoile fondamentalement que l'incapacité du narrateur à s'adapter au changement abrupt et imprévu ; il est « impuissant » à re-connaître, K... ne l'est pas à être, autre mais toujours présent et humain. L'humanité remise en cause face à ce « néant », cette image vide, n'est pas

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 267.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 188. (C'est moi qui souligne.)

celle de K... mais celle du narrateur, qui échappe à cette asphyxie existentielle grâce, une nouvelle fois, à la reconnaissance du et dans le regard d'autrui :

Parce que je ne retrouvais plus celui que je connaissais, parce qu'il ne me reconnaissait pas, j'avais douté de moi un instant. Et c'était pour m'assurer que j'étais bien encore moi que j'avais regardé les autres, comme pour reprendre respiration.¹⁶⁷

Robert Antelme n'a de cesse de mettre en exergue l'humanité de ses camarades déportés ; il présentait dès l'avant-propos de son œuvre, au titre très révélateur, véritable manifeste, l'enjeu de son récit : témoigner d'une résistance extrême, à l'instar de l'expérience elle-même, d'une vigueur jamais démentie de l'espèce humaine. Il analyse ainsi la nécessité d'affirmer sans détour l'appartenance du déporté à l'espèce : « Les héros que nous connaissons, de l'histoire ou des littératures, [...] nous ne croyons pas qu'ils aient jamais été amenés à exprimer comme seule et dernière revendication un sentiment ultime d'appartenance à l'espèce. »¹⁶⁸. De ce fait, Robert Antelme inscrit d'emblée son récit sous l'égide d'une revendication qui n'est pas parfois, au sein même de l'écriture, sans soulever diverses objections, comme ont pu le montrer les citations de la première partie relative à la déshumanisation des déportés. Catherine Coquio parle à ce sujet de l'« utopie positive » de Robert Antelme, de « la portée visiblement *utopique* de son texte, c'est-à-dire de sa forme *affirmative*, visible dès son titre »¹⁶⁹, qui reste une exception dans les récits testimoniaux.

En effet, le récit de Primo Levi reste beaucoup plus pragmatique et ne tranche pas nettement sur le sujet de la déshumanisation. Le titre de son œuvre peut déjà être lu comme un indice de cette indécision qui ne cesse de faire osciller P. Levi entre la peinture désabusée d'une déshumanisation accomplie et la description dubitative d'une humanité atteinte mais indomptée. Ce qu'il faut saisir de ces récits est au-delà des paradoxes, l'expérience d'une horreur incoercible s'inscrivant nécessairement au-delà ou en deçà de toute réalité connue. Dans cette vision inédite, ce qui pouvait apparaître comme curieux ou incohérent ne se révélera que cheminement d'hommes, devenu parcours d'écrivains tentant de circonscrire une expérience hors-normes et fondamentalement incompréhensible. Ainsi chez Primo Levi et Robert Antelme, l'écriture se fait parfois mystérieuse, exposant des descriptions improbables,

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 189.

¹⁶⁸ *Ibid.*, Avant-propos, p. 11.

¹⁶⁹ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 58.

où se succèdent sans logique apparente négation de l'homme et triomphe d'une humanité meurtrie.

Globalement, le mouvement de *Si c'est un homme* est ascendant, P. Levi fait voyager son écriture des limbes de la déshumanisation à la victoire finale de l'homme déporté, optimisme sans excès cependant puisque l'humanité revendiquée de façon explicite dans les dernières pages reste empreinte de façon indélébile du naufrage de l'Humanité. Pour P. Levi, les stigmates ne s'effaceront pas, et, bien au contraire, devront rester visibles pour rappeler que l'humain est capable de ruiner l'Humanité. C'est cette irréparable attaque portée à l'Humanité qu'il dénonce au sujet d'une sélection, témoignant simultanément d'un profond pessimisme ou d'une indubitable lucidité :

Est-ce qu'il ne sait pas, Kuhn, que la prochaine fois ce sera son tour ? Est-ce qu'il ne comprend pas que ce qui a eu lieu aujourd'hui est une abomination qu'aucune prière propitiatoire, aucun pardon, aucune expiation des coupables, rien enfin de ce que l'homme a la pouvoir de faire ne pourra jamais plus réparer ?¹⁷⁰

Ce constat amer se retrouve également chez Jean Améry, déporté lui aussi à Auschwitz, où il a croisé sans le savoir Primo Levi, et qui s'est suicidé en 1978, n'étant jamais parvenu à surmonter le désespoir né de l'expérience du camp d'extermination. Il expliquait son profond désarroi dans la lettre laissée lors de son suicide : « Qui a subi le supplice ne pourra plus jamais vivre dans le monde comme dans son milieu naturel, l'abomination de l'anéantissement ne s'éteint jamais. La confiance dans l'humanité, déjà entamée dès la première gifle reçue, puis démolie par la torture, ne se réacquiert plus. »¹⁷¹. Ainsi, Primo Levi touche *a priori* un point de non-retour : Auschwitz a annihilé toute possibilité de recours, métaphysique ou humain, il exprime une impossible reconstruction là où Robert Antelme témoigne de l'impossible destruction de l'espèce humaine. Ici s'inscrit une différence fondamentale dans l'expérience concentrationnaire et dans sa transcription : si J. Semprun a été déporté comme communiste à Buchenwald, où il a pu bénéficier d'un poste relativement privilégié, si R. Antelme a été déporté politique à Buchenwald puis à Gandersheim, camp de concentration annexe visant à l'utilisation rentable des prisonniers, P. Levi, quant à lui, a vécu au camp III d'Auschwitz, camp d'extermination. L'analyse des descriptions concernant le duel humain / inhumain s'en ressent fortement : si les deux

¹⁷⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., pp. 138-139.

¹⁷¹ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989, p. 25.

premiers ont connu l'horreur d'une déchéance physique indéniable, P. Levi a dû se confronter également à une ruine psychique intense, condamné à vivre ou à mourir au cœur de la folie nazie. Il ne s'agit pas de définir des degrés dans l'expérience de l'Horreur, mais il apparaît clairement que l'expérience des camps de concentration ne peut servir de paradigme à la géhenne nazie. La singularité de chaque expérience prévient ainsi tout paradigme ou toute exemplarité d'un vécu subjectif et unique, et il est sain qu'il en soit ainsi. Robert Antelme met d'ailleurs en avant son refus de transformer son expérience et son témoignage en modèle dès son avant-propos : « Je rapporte ici ce que j'ai vécu. L'horreur n'y est pas gigantesque. Il n'y avait à Gandersheim ni chambre à gaz, ni crématoire. »¹⁷².

Oscillant au fil du récit entre l'inhumanité et une humanité blessée mais non brisée, P. Levi semble finalement laisser au lecteur le choix du jugement ; R. Antelme ou J. Semprun dans une moindre mesure, ou du moins de façon moins « utopique », témoignent d'une humanité victorieuse au-delà de l'offense inoubliable qui lui a été faite, P. Levi amène le lecteur au sein de l'horreur et, tel Virgile guidant Dante au cœur de l'Enfer, l'invite à se forger une opinion. Cette invitation figurait dès l'*incipit* de *Si c'est un homme*, dans son poème inaugural, *Schéma* : « Considérez si c'est un homme / Que celui qui peine dans la boue, / Qui ne connaît pas de repos, / Qui se bat pour un quignon de pain, / Qui meurt pour un oui pour un non. »¹⁷³. Il reste cependant que P. Levi n'est pas absolument hésitant quant à la manière de trancher la question et une lecture attentive infère sans conteste l'implicite réponse affirmative de l'auteur : oui, les déportés, même au dernier degré de déshumanisation, étaient des représentants du genre humain. Pour preuve, le refus très net que P. Levi a posé à la publication de la première traduction française de son œuvre, en 1948, intitulée faussement *J'étais un homme*¹⁷⁴ et prouvant, contrairement au dessein de l'auteur, la réussite du dessein nazi. Le titre actuel, issu de la seconde traduction, s'attache davantage à transcrire l'hésitation du titre original, *Se questo è un uomo*, renforcée par ce « questo », cette « chose », qui met en avant une possibilité d'autant plus forte d'inhumanité, accentuant l'abîme d'interrogation dans lequel P. Levi plonge son lecteur.

Pourtant, tout ceci demeure problématique : alors que P. Levi annonce à plusieurs reprises, comme nous l'avons vu, une agression irrémédiable faite à l'humanité des déportés,

¹⁷² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 11.

¹⁷³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 9.

¹⁷⁴ Le livre devait être édité chez Buchet-Chastel. Primo Levi demanda une nouvelle traduction, qui ne vînt le jour qu'en 1987. C'est celle que nous utilisons.

il s'impose en tant que narrateur mais également en tant que déporté, au sein du camp, comme un possible rempart à l'inhumanité. Il avoue à ce propos son incapacité à oublier sa conscience : « Je sais bien, moi, que je ne suis pas de l'étoffe de ceux qui résistent, je suis trop humain, je pense encore trop, je m'use au travail. »¹⁷⁵. Face à cette « monstrueuse machine à fabriquer des bêtes » qu'est le Lager, P. Levi comprend qu'il n'existe qu'une échappatoire et qu'elle se situe justement dans ce que les nazis cherchent le plus à nier : la pensée. Le narrateur rapporte ainsi la philosophie d'un camarade déporté, Steinlauf, pour qui le respect de soi invalide le dessein nazi ; il la fait sienne en déclarant :

Nous sommes des esclaves, certes, privés de tout droit, en butte à toutes les humiliations, voués à une mort presque certaine, mais il nous reste encore une ressource et nous devons la défendre avec acharnement parce que c'est la dernière : refuser notre consentement.¹⁷⁶

Ainsi, il semble bien que le narrateur récuse l'accomplissement de l'œuvre de déshumanisation nazie ; Primo Levi parlera d'ailleurs dans un entretien au sujet de *Si c'est un homme* non de déshumanisation mais de « monstrueuse déformation de l'humain »¹⁷⁷ : la nuance peut paraître infime, elle s'avère majeure. Cette « déformation de l'humain » se place au cœur du cheminement scripturaire, atteignant des sommets plus ou moins élevés, reculant aux limites de l'humain ou parfois, en reculant les limites. La remise en cause de l'humanité du déporté lors de la séance de tatouage à l'arrivée à Auschwitz revêt désormais une signification symbolique qui dépasse la simple description d'une première étape dans le processus de déshumanisation. L'identité du narrateur atteste à elle seule des enjeux de l'écriture et la citation déjà analysée précédemment offre une nouvelle interprétation, en filigrane, mais essentielle :

Mon nom est 174 517 ; nous avons été *baptisés* et aussi longtemps que nous vivrons nous porterons cette marque tatouée sur le bras gauche.¹⁷⁸

Alliance paradoxale d'un destin décidé bestial par les bourreaux et s'avouant au détour de chaque phrase, de chaque mot, profondément, intrinsèquement et inexorablement humain : quelle bête aurait conscience de soi, serait capable de comprendre ce qui mène le « numéro »

¹⁷⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 110.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷⁷ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, Paris, Robert Laffont, 10/18, 1998, in *Primo Levi se sent écrivain « à demi »*, article d'Edoardo Fadini, paru dans *L'Unità*, 4 janvier 1966.

¹⁷⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 27. (C'est moi qui souligne.)

à se différencier, à s'individualiser et à être, cyniquement, « baptisé » ? Car 174 517 nie la personnalité, l'identité sociale, non l'appartenance à l'espèce humaine pour reprendre les termes chers à Robert Antelme. Le prisonnier Levi, 174 517, reste capable de s'abstraire du nombre et de se nommer : les signes changent, l'être demeure.

A l'instar de Primo Levi, Robert Antelme met en exergue la présence de la pensée et de la volonté dans le camp, même si celle-ci est latente, elle n'en est pas moins symbolique de l'inébranlable humanité des déportés. La déshumanisation apparente ne parvient pas à voiler absolument la revendication de l'humain :

Le vent entre dans les zébrés, la mâchoire se paralyse. La cage d'os est mince, il n'y a déjà presque plus de chair dessus. La volonté subsiste seule au centre, volonté désolée, mais qui seule permet de tenir.¹⁷⁹

On constate que le narrateur use délibérément de termes propres à la transcription de la déshumanisation au milieu desquels surgit, de façon inattendue et paradoxale, l'affirmation éclatante de la conscience indéfectible des déportés. De même dans la citation suivante, Robert Antelme lie la « bête de somme » à la « pensée », par-delà toute attente et tout paradoxe :

Pourtant, la bête de somme qu'ils en avaient faite, ils n'avaient pas pu l'empêcher de penser en piochant dans la colline, ni de parler lourdement avec des mots qui restaient longtemps dans les oreilles.¹⁸⁰

Il est intéressant de noter que la perpétuation de l'esprit au cœur de l'Horreur s'inscrit comme un *leitmotiv* dans un certain nombre de récits issus des camps de concentration. Ainsi trouve-t-on entre autres occurrences dans le roman de Tadeusz Borowski l'affirmation d'une pensée indestructible : « Ne nous laisserait-on que le corps sur un châlit d'hôpital, nous aurons encore avec nous notre pensée et nos sentiments. Et je crois que la dignité de l'homme se trouve vraiment dans sa pensée et dans ses sentiments. »¹⁸¹. Ou chez Jean Cayrol : « Mais c'est incroyablement résistant un homme : le corps brûlé de fatigue, l'esprit travaille [...] »¹⁸². Inutile de souligner les ressemblances évidentes avec les phrases déjà citées de Robert

¹⁷⁹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 85.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 210.

¹⁸¹ BOROWSKI, Tadeusz, *Le Monde de pierre*, op. cit., p. 205.

¹⁸² CAYROL, Jean, *Nuit et brouillard*, Paris, Fayard, 1997, p. 31.

Antelme, Primo Levi et même Jorge Semprun dans la rare acception présente dans *L'Écriture ou la vie*.

- La question de la dignité.

Si les rescapés arméniens ne décrivent pas explicitement la préservation de la pensée au sein de leur expérience de l'Horreur, il n'en reste pas moins qu'ils mettent tous en lumière un des effets qui en découlent : la dignité. En effet, les témoignages étudiés ne décrivent que succinctement (en comparaison des récits concentrationnaires) la déshumanisation des Arméniens déportés et s'acharnent, *a contrario*, à peindre un peuple dont la grandeur morale reste intacte malgré l'extrême horreur vécue. La dignité est ainsi synonyme de respect de soi ; le respect du corps s'apparente alors au sauvetage de l'âme : « Nous entrons dans l'eau pour nous désaltérer et, en peuple digne et propre en dépit de sa misère, nous y lavons nos corps et nos hardes et nous sentons réconfortés. »¹⁸³. L'atteinte corporelle se voit dissoute non tant par l'eau elle-même que par la dignité qui pousse l'homme dans cette eau, qui devient symbolique d'un nouveau baptême, où ce ne sont plus les péchés qui sont dissous mais les humiliations infligées par les Turcs. Vahram Dadrian n'hésite pas, à l'instar de Robert Antelme précédemment, à faire succéder à une description d'une apparente déshumanisation du peuple arménien l'affirmation intangible de leur appartenance à l'espèce humaine.

We helped them as much as we could. And they – married women, maidens, old people, youngsters, infants, adolescents – all of them emaciated and destroyed, like ghosts escaped from the grave, resumed their walk as we looked on.

I realized how tragic the destiny of the Armenians was. Of course, these too were people like us, with feelings and intelligence; like us they also had ideals and ambitions.¹⁸⁴

Même s'il inscrit dans son journal, à la date du 26 septembre 1918, le bonheur d'avoir regagné la dignité qui manquait aux Arméniens par l'arrivée des Anglais dans le village de

¹⁸³ INJARABIAN, Papken, Tapuscrit, p. 12.

¹⁸⁴ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 56. (« Nous les aidions autant que nous le pouvions. Et eux – femmes mariées, jeunes filles, personnes âgées, jeunes, nourrissons, adolescents -, tous émaciés et anéantis, comme des fantômes échappés de leurs tombes, reprirent leur marche sous nos yeux. Je réalisai à quel point la destinée des Arméniens était tragique. Bien sûr, ces gens étaient semblables à nous, avec des sentiments et de l'intelligence ; comme nous ils avaient aussi des idéaux et des ambitions. », traduction personnelle.)

leur déportation : « We've regained our endangered lives and our lost human dignity »¹⁸⁵, il est aisé de constater au cours de la lecture que cette dignité essentielle à la reconnaissance du peuple arménien et à l'atteinte qu'il a subie constelle, en filigrane, toute l'écriture de Vahram Dadrian. En effet, il n'a de cesse de témoigner de l'échec de la politique génocidaire turque dans un double mouvement, celui de la description nécessaire mais fugace des prémices de la déshumanisation, à laquelle fait écho de manière constante la peinture d'un peuple dont la dignité n'est jamais ensevelie sous l'offense.

De même, les récits de Grigoris Balakian et Abraham Hartunian inscrivent en leur sein la profonde conviction de la grandeur morale du peuple arménien dont ils sont les guides spirituels et les représentants, en tant qu'hommes d'Eglise. Il est ainsi peu étonnant de voir apparaître dans leurs témoignages l'affirmation et la revendication forcenée de l'humanité des Arméniens puisqu'ils témoignent de leur profond humanisme, de leur croyance inébranlée en l'homme et en Dieu. Cette revendication est d'autant plus remarquable, même si elle est moins visible, dans les récits de Papken Injarabian et Vahram Dadrian, enfants au moment de la déportation et lors de la première rédaction de leurs œuvres, et qui s'attachent malgré tout à décrire la puissance morale de tout un peuple, au-delà de leurs propres souffrances. Grigoris Balakian ponctue son récit de louanges rendues à la valeur morale des Arméniens et d'hommages à leur incroyable résistance ; alors que des Turcs s'étonnent de l'inconscience enjouée d'un peuple que l'on mène à une mort inévitable et qui continue à chanter, le narrateur met en lumière la grandeur ancestrale de son peuple, grave et digne au-delà des apparences :

- Quels gens insoucians vous faites ! On vous déporte, on vous massacre, et vous continuez encore de chanter !
Ma foi, ils avaient raison, mais si durant cinq longs siècles d'oppression et de massacres le peuple arménien avait préservé son existence, la raison en était une exceptionnelle vitalité grâce à laquelle il renaissait toujours de ses cendres...¹⁸⁶

A plusieurs reprises, G. Balakian expose la dignité de son peuple qui parvient à surmonter toutes les épreuves et triomphe de son Golgotha : « En dépit des épreuves endurées, ils conservaient toute leur force morale [...] » (page 260) ou ailleurs :

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 267. (« Nous reprîmes possession de nos vies mises en danger et la dignité humaine que nous avions perdue. », traduction personnelle.)

¹⁸⁶ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 277.

La plupart des jeunes intellectuels présents dans notre convoi étaient tellement remués que, en dépit de la faim qui les torturait, ils refusaient d’avalier quoi que ce soit et disaient : « Au lieu d’aider nos sœurs privées de parents, pourquoi faut-il que nous dépendions de leur compassion et de leur assistance ? » C’était la manifestation d’une dignité masculine blessée qui n’était pas encore morte dans des enveloppes charnelles épuisées...¹⁸⁷

On retrouve des descriptions similaires dans le récit d’Abraham Hartunian qui, à l’instar du précédent, s’attèle à témoigner de la grandeur arménienne. Il rapporte à ce sujet la rencontre symbolique qu’il fit avec un jeune orphelin, déchu, mais refusant de mendier pour suivre les enseignements de ses parents massacrés et conserver sa dignité :

“I have lost my parents. I have lost everything. But i keep my parents’ words. During these days of deportation, wherever I went I determined not to beg, and in every place I found a means to live by; here I have found this. It is not fitting for an Armenian to beg.” [...] Here again was an explanation of why the Armenian burns but is not consumed, why he falls but does not die.¹⁸⁸

Si la dignité du peuple arménien s’inscrit véritablement comme un *leitmotiv*, parfois sous-jacent, dans les récits d’A. Hartunian et G. Balakian, cela n’empêche pas ce dernier de transcrire la dévastation de son amour-propre. Comme il le reconnaît sans ambages, « cette époque où l’on me considérait et m’honorait avait irrémédiablement disparu tel un rêve, pour être remplacée par des jours de cuisante humiliation, où l’on m’obligeait à vider la coupe de l’amertume jusqu’à la lie... »¹⁸⁹. La métaphore biblique rappelle comme précédemment le fait que G. Balakian considère l’épreuve du génocide comme une étape affreuse du Golgotha arménien et lui confère ainsi un sens métaphysique puisqu’il doit amener la résurrection de la patrie arménienne. *A contrario*, les récits issus des camps de concentration et, encore plus, des camps d’extermination mettent en exergue l’absolu non-sens de l’expérience vécue. Ainsi, lorsque le narrateur du *Golgotha arménien* explique que « nous étions à la vérité dans une situation si misérable que l’amour-propre était le cadet de mes soucis »¹⁹⁰, il ne considère pas que l’attaque du respect de soi « déjà mille fois douloureusement bafoué » (page 320) remette fondamentalement en cause tout son être, sa capacité d’être. La gifle reçue par un Turc est

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 242.

¹⁸⁸ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 114. (« J’ai perdu mes parents. J’ai tout perdu. Mais je garde en mémoire leurs paroles. Pendant les jours de ma déportation, peu importe où j’allais, j’étais déterminé à ne pas mendier, et partout je trouvais une manière de gagner ma vie ; ici, j’ai trouvé ce moyen. Il n’est pas convenable pour un Arménien de mendier. » Ceci expliquait à nouveau pourquoi l’Arménien brûle mais ne se consume pas, pourquoi il choit mais ne meurt pas. », traduction personnelle.)

¹⁸⁹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 284.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 292.

présentée plus comme un affront à la dignité de sa fonction d'homme d'Eglise que comme un avilissement de sa dignité d'homme :

Rendu furieux à ces mots, l'officier s'avança vers moi et me flanqua une gifle cuisante et sonore sur la joue droite [...] Incapable de contenir ma profonde émotion, je laissai des larmes brûlantes couler de mes yeux... Avant même que je leur aie donné la moindre explication, ils avaient compris que j'avais été giflé.¹⁹¹

Primo Levi, quant à lui, transcrit une expérience similaire formellement, mais ses conséquences sont vécues de façon beaucoup plus dramatique. Il ne s'agit pas d'une gifle, mais d'un regard, celui lancé par Pannwitz, un Allemand travaillant au laboratoire de physique de la Buna, usine d'Auschwitz, regard qui annihile le déporté en le traversant, le plongeant dans le néant :

Quand il eut fini d'écrire, il leva les yeux sur moi et me regarda. [...] son regard ne fut pas celui d'un homme à un autre homme ; et si je pouvais expliquer à fond la nature de ce regard, échangé comme à travers la vitre d'un aquarium entre deux êtres appartenant à deux mondes différents, j'aurais expliqué du même coup l'essence de la grande folie du Troisième Reich.¹⁹²

On voit ici que si la dignité des déportés est clairement affichée et revendiquée dans les récits des rescapés du génocide des Arméniens, la question de l'humanité des victimes n'appelle pas de réponse nette, le problème reste beaucoup plus flou. Ainsi, les témoignages déconstruisent les évidences et plongent le lecteur dans un abîme de perplexité, oscillant toujours entre humanité et inhumanité. L'homme le plus proche de l'inhumanité, comme nous l'avons analysé, celui qui est nié en tant qu'être humain et qui finit par se nier lui-même, c'est le « musulman », qui rejoint à première vue le monde animal, privé de conscience ; il est réduit dans les descriptions de Primo Levi ou Robert Antelme à une bête dont les dernières caractéristiques l'attachant au monde des vivants sont ses besoins naturels. Cadavre, dans *L'Espèce humaine*, dont le narrateur est incapable de déterminer la nature, humaine ou animale, mais cadavre qui expose et revendique son appartenance à l'espèce par un ultime besoin naturel, « jet de merde liquide » adressé dramatiquement comme un dernier symbole, une désespérée et silencieuse demande de reconnaissance. D'ailleurs, le narrateur ne s'y trompe pas : ce « quelque chose », cette « peau gris-noir collée sur les os », ces « deux bâtons

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 321.

¹⁹² LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 112.

violet » ne demeurent pas de simples détails corporels, « figure » ou « jambes » qui finissent par appartenir au « copain ». Comme le résume admirablement Robert Antelme, « Et le jet était parti, la merde du copain avait retenti dans ce demi-sommeil »¹⁹³. La phrase est laconique mais éminemment emblématique : le premier mouvement se réfère à la bestialité du « musulman » et fait place, sans transition, à la reconnaissance de l'humanité de celui-ci, comme si la bestialisation quasi accomplie d'un homme était à même de réveiller la conscience de ses pairs, alors capables de l'arracher à l'inhumanité avant son engloutissement.

Le cas des « musulmans » dans *Si c'est un homme* part du même désir de témoigner qu'au sein des camps la dignité s'évanouit certes, mais pas l'humanité : la description du « musulman » offre une nouvelle éthique, aussi éloignée soit-elle du modèle social communément admis. Comme l'écrit Giorgio Agamben, « [...] Levi, qui témoigne pour les engloutis, qui parle pour eux, est le cartographe de cette nouvelle *terra ethica*, l'implacable arpenteur du *Muselmanland* »¹⁹⁴. En effet, P. Levi décrit dans les dernières pages de son œuvre cette éthique inédite, où il inverse et renverse les a priori et redonne leur humanité à ceux qui en étaient privés. Le « musulman », par-delà les apparences, est demeuré humain, et seul :

Celui qui se laisse aller au point de partager son lit avec un cadavre, celui-là n'est pas un homme. Celui qui a attendu que son voisin finisse de mourir pour lui prendre un quart de pain, est, même s'il n'est pas fautif, plus éloigné du modèle de l'homme pensant que le plus frustré des Pygmées et le plus abominable des sadiques.¹⁹⁵

Ainsi, cette revendication implicite de l'humanité des déportés apparaissant pourtant sous le masque le plus éloigné « du modèle de l'homme pensant », de ceux qui étaient dans un premier temps qualifiés de « non-homme en qui l'étincelle divine s'est éteinte » (page 96) répond parfaitement au désir exprimé par Primo Levi, cette « volonté qu'[il a] tenacement conservée, même aux heures les plus sombres, de toujours voir, en [ses] camarades et en [soi]-même, des hommes et non des choses [...] »¹⁹⁶. Il met à ce propos en lumière l'humanité de ses camarades déportés Alberto et Lorenzo, qui deviennent au centre de son œuvre les représentants archétypaux de l'humanité triomphante :

¹⁹³ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 36.

¹⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Payot, Rivages, 1999, p. 88.

¹⁹⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 185.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 214.

Alberto est mon meilleur ami. [...] Il lutte pour sa propre vie, et pourtant il est l'ami de tous. [...] Il n'est pas devenu un cynique. J'ai toujours vu, et je vois encore en lui le rare exemple de l'homme fort et doux, contre qui viennent s'émousser les armes de la nuit.¹⁹⁷

Ou encore :

[...] Je crois que c'est justement à Lorenzo que je dois d'être encore vivant aujourd'hui [...]. Lorenzo était un homme : son humanité était pure et intacte, il n'appartenait pas à ce monde de négation. C'est à Lorenzo que je dois de n'avoir pas oublié que moi aussi j'étais un homme.¹⁹⁸

Robert Antelme met également en avant sa volonté de toujours considérer ses camarades déportés comme des hommes, et ce, de façon beaucoup plus évidente que Primo Levi. Ainsi, dès l'avant-propos, il annonce que « le ressort de notre lutte n'aura été que la revendication forcenée [...] de rester, jusqu'au bout, des hommes »¹⁹⁹. Etant revenu lui-même des confins de l'humanité, dépeint par son épouse Marguerite Duras comme « une forme sur le divan »²⁰⁰ après son expérience concentrationnaire, il n'a de cesse dans son unique opus de témoigner de l'humanité de ses camarades et de la sienne. Comme l'explique David Rousset, Robert Antelme, « mon compagnon de travail dans le Paris occupé, [...] revint comme un fantôme, mais passionné d'être »²⁰¹. *L'Espèce humaine* incarne ainsi cette passion pour l'homme et l'allégation utopique présente dans le titre, la revendication d'une unité de l'espèce et de l'impossibilité d'annihiler l'humanité des déportés, se construit au fil du récit et finit par édifier le récit lui-même autour de la profonde conviction du narrateur. En effet, Robert Antelme multiplie les passages analytiques dans lesquels il dévoile l'ineptie et l'échec du système concentrationnaire nazi, « enfermé dans la machine de son propre mythe »²⁰². Utilisant un vocabulaire marxiste en rapport direct avec ce que le narrateur appelait précédemment « l'édification de la société des camps » (page 27), Robert Antelme annonce sa vision d'une société de classes inédite, poussée à l'extrême certes, mais dans laquelle le dernier échelon de la hiérarchie ne dépend pas moins de l'espèce humaine, voire, au contraire, en devient le représentant le plus éminent :

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 130.

¹⁹⁹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 11.

²⁰⁰ DURAS, Marguerite, *La Douleur*, Paris, Gallimard, Folio n° 2469, 1985, p. 73.

²⁰¹ ROUSSET, David, *L'Univers concentrationnaire*, Paris, Ed. De Minuit, « Documents », 1965, p. 183.

²⁰² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 53.

Le civil [...] aurait pu faire éclore sa vérité : « Je ne veux pas que tu sois. »
Mais j'étais encore. Et ça glissait.
Au prolétaire le plus méprisé la raison est offerte. [...] Leur injure ne peut
pas nous atteindre, pas plus qu'ils ne peuvent saisir le cauchemar que nous
sommes dans leur tête : *sans cesse nié, on est encore là.*²⁰³

- La revendication de l'unité de l'espèce.

Dans le récit de Robert Antelme, comme l'assertion du titre le laissait supposer, la revendication de l'appartenance à l'espèce humaine du narrateur et, par son écriture, l'inscription de tous les déportés dans l'humanité, se double de l'affirmation d'une unité de l'espèce et de l'impossibilité de modifier l'ordre naturel, l'essence de l'homme. Ainsi, comme le revendique avec verve R. Antelme :

Le règne de l'homme, agissant ou signifiant, ne cesse pas. Les SS ne peuvent pas muter notre espèce. Ils sont eux-mêmes enfermés dans la même espèce et dans la même histoire. *Il ne faut pas que tu sois* : une machine énorme a été montée sur cette dérisoire volonté de con. Ils ont brûlé des hommes et il y a des tonnes de cendres, ils peuvent peser par tonnes cette matière neutre. *Il ne faut pas que tu sois*, mais ils ne peuvent pas décider, à la place de celui qui sera cendre tout à l'heure, qu'il n'est pas.²⁰⁴

Il est intéressant de constater que Robert Antelme n'hésite pas à faire référence à des faits qu'il ne pouvait connaître au sein du camp de concentration. C'est l'une des rares occurrences dans *L'Espèce humaine* qui relève de la connaissance post-concentrationnaire du narrateur et non de sa seule expérience. L'affirmation de l'unité de l'espèce amène le narrateur à lier sans cesse « ceux qui sont des hommes, nous qui sommes des êtres humains » (page 89) : s'insurger contre la déshumanisation des déportés en affirmant l'unité de l'espèce, c'est aussi et surtout admettre une vérité qui pourrait paraître *a priori* dérangeante, accepter et démontrer que les SS ne sont pas des monstres mais des hommes « normaux » et que leur existence et leur volonté, aussi démentes soient-elles, ne peuvent elles non plus être niées.

Mais nous ne pouvons pas faire que les SS n'existent pas ou n'aient pas existé. Ils auront brûlé des enfants, ils l'auront voulu. Nous ne pouvons pas faire qu'ils ne l'aient pas voulu. Ils sont une puissance comme l'homme qui marche sur la route en est une. Et comme nous, car

²⁰³ *Ibid.*, p. 59. (C'est moi qui souligne.)

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 83.

maintenant même, ils ne peuvent pas nous empêcher d'exercer notre pouvoir.²⁰⁵

Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi rapproche également les bourreaux des victimes en les incluant dans une espèce unique mais cette inclusion ne sert pas à prouver l'humanité des déportés comme chez Robert Antelme. Au contraire, l'unité de l'espèce semble entraîner les nazis eux-mêmes dans la déchéance et l'inhumanité, et seules quelques exceptions comme Lorenzo ou Alberto témoignent alors de la possibilité de rester un homme au cœur de l'enfer nazi. Ainsi, marquant une fois de plus une tragique hésitation dans son récit, le narrateur avoue-t-il :

Les personnages de ce récit ne sont pas des hommes. Leur humanité est morte, ou eux-mêmes l'ont ensevelie sous l'offense subie ou infligée à autrui. Les SS féroces et stupides, les Kapos, les politiques, les criminels, les prominents grands et petits, et jusqu'aux Häftlinge, masse asservie et indifférenciée, tous les échelons de la hiérarchie dénaturée instaurée par les Allemands sont paradoxalement unis par une même désolation intérieure.²⁰⁶

Pourtant, une lecture attentive permet de mettre en lumière une distinction implicite établie entre les responsables du génocide et ceux qui ont permis sa réalisation, souvent aux limites de la société (les responsables, dans les camps, étaient pour la plupart des prisonniers de droits-communs, des criminels, mis au ban de la société allemande, réhabilités par l'avènement de Hitler et utilisés pour le fonctionnement concentrationnaire), et les simples déportés qui loin de participer à l'horreur, en sont les victimes, une dramatique « masse asservie ».

Là où Primo Levi parle cyniquement de la « hiérarchie dénaturée instaurée pas les Allemands », Robert Antelme y analyse *a posteriori* une situation extrême révélatrice d'une société de classes inédite, reflet hors limites de la société de classes marxiste. Il parle à ce propos de « grossissement, la caricature extrême – où personne ne veut, ni ne peut sans doute se reconnaître - de comportements, de situations qui sont dans le monde et qui sont même cet ancien « monde véritable » auquel nous rêvons »²⁰⁷. Les situations les plus extrêmes et inouïes se font dès lors l'écho d'une expérience politique, au sens large du terme : « [...] l'expérience de celui qui mange les épiluchures est une des situations ultimes de résistance.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 84.

²⁰⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 130.

²⁰⁷ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 240.

Elle n'est autre aussi que l'extrême expérience de la condition de prolétaire. »²⁰⁸. La lutte contre la faim, et plus essentiellement, contre la déshumanisation, devient véritable lutte de classes et la résistance à l'annihilation de ces nouveaux « prolétaires » les mène à l'affirmation ultime de leur humanité. Comme Robert Antelme l'écrit, au-delà du paradoxe : « Plus on est contesté en tant qu'homme par le SS, plus on a de chances d'être confirmé comme tel. » (page 107). Il n'a de cesse de multiplier les digressions analytiques relatives à la revendication devenue politique d'une humanité triomphante :

Nous sommes au point de ressembler à tout ce qui ne se bat que pour manger et meurt de ne pas manger, au point de nous niveler sur une autre espèce, qui ne sera jamais nôtre et vers laquelle on tend ; mais celle-ci qui vit du moins selon sa loi authentique – les bêtes ne peuvent pas devenir plus bêtes - apparaît aussi somptueuse que la nôtre « véritable » dont la loi peut être aussi de nous conduire ici. Mais il n'y a pas d'ambiguïté, nous restons des hommes, nous ne finirons qu'en hommes. La distance qui nous sépare d'une autre espèce reste intacte, elle n'est pas historique.²⁰⁹

La complexité de la condition humaine et les divers degrés dont elle témoigne, entre sublime et abject, ne remettent pas en cause son unicité, affirmée, analysée et confirmée grâce à l'expérience concentrationnaire, véritable champ d'expérimentation sur l'essence de l'homme. Robert Antelme ne se contente pas d'affirmer l'humanité des déportés et des SS, il témoigne aussi et peut-être surtout d'une humanité bouleversée et révélée par l'horreur, dévoilant l'ineptie des divisions sociales, politiques ou raciales, masquant une vérité ontologique et existentielle :

[...] Cette maladie extraordinaire n'est autre chose qu'un moment culminant de l'histoire des hommes. Et cela peut signifier deux choses : d'abord que l'on fait l'épreuve de la solidité de cette espèce, de sa fixité. Ensuite, que la variété des rapports entre les hommes, leur couleur, leurs coutumes, leur formation en classes masquent une vérité qui apparaît ici éclatante, au bord de la nature, à l'approche de nos limites : *il n'y a pas des espèces humaines, il y a une espèce humaine.*²¹⁰

L'expérience concentrationnaire est ici révélatrice, à travers sa transcription scripturaire, des erreurs politiques et historiques du « monde véritable » ; Robert Antelme met en exergue l'impossible modification de l'essence de l'homme, et la folie d'un système

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 106.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 239.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 240. (C'est moi qui souligne.)

cherchant à muter cette espèce, comme le système nazi, mais également l'aveuglement d'une politique de classes telle que la philosophie marxiste :

[...] Nous sommes obligés de dire qu'il n'y a qu'une espèce humaine. Que tout ce qui masque cette unité dans le monde, tout ce qui place les êtres dans la situation d'exploités, d'asservis et impliquerait par là même, l'existence de variétés d'espèces, est faux et fou ; et que nous en tenons ici la preuve, et la plus irréfutable preuve, puisque la pire victime ne peut faire autrement que de constater que, dans son pire exercice, la puissance du bourreau ne peut être autre qu'une de celles d'un homme : la puissance de meurtre. Il peut tuer un homme, mais il ne peut pas le changer en autre chose.²¹¹

- La description de la bestialisation des bourreaux : une constante arménienne.

Si Primo Levi et Robert Antelme, de façon encore plus explicite, affirme l'unité de l'espèce humaine et donc, par ricochet, l'impossibilité d'annihiler absolument l'humanité des déportés comme celle des bourreaux d'ailleurs, les rescapés arméniens, quant à eux, opposent sans cesse les victimes à leurs tortionnaires. En effet, leur réticence – voire leur refus - à décrire la déshumanisation des déportés arméniens se double d'une volonté claire de peindre les responsables du génocide comme des êtres sanguinaires, ayant perdu toute humanité. De fait, la nette bestialisation des bourreaux voire leur diabolisation reflète une volonté des témoins de mettre en avant la dignité des victimes, comme nous avons pu le voir, et de véritablement déposer (au sens judiciaire du terme) contre les persécuteurs, dans un processus de reconnaissance d'un génocide toujours nié. Comme l'explique Denis Donikian, « le génocide nous a amputés de notre humanité et il continue de nous trouser l'esprit comme il a troué hier le corps des nôtres. Mais le bourreau d'hier et son frère d'aujourd'hui, en nous déshumanisant, par le déni lui-même obstiné de leur histoire sanguinaire, se déshumanisent d'autant sinon davantage. »²¹². La traduction de la déshumanisation des bourreaux s'avère une constante dans nos quatre récits, à des degrés divers.

Ainsi, Papken Injarabian n'aborde que très laconiquement la description des bourreaux, « Kurdes avides et fous »²¹³ pour lesquels « les codes de sauvagerie ont remplacé les codes

²¹¹ *Ibid.*, p. 241.

²¹² DONIKIAN, Denis, *Un Nôtre Pays (Trois voyages en troisième Arménie)*, Marseille, Publisud, 2003, p. 203.

²¹³ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, p. 74.

d'honneur » (page 109). Asservi par plusieurs maîtres kurdes successifs, P. Injarabian cesse de transcrire son expérience de l'horreur de la déportation pour consacrer son récit à la description de son dramatique esclavage jusqu'à sa fuite vers la Syrie. Il ne cherche jamais à décrire ses bourreaux de façon globale mais, au contraire, reconnaît la bonté de certains de ses maîtres, qui, malgré le poids du joug, lui ont permis de survivre. Malgré ces rares îlots de bonté de la part de quelques Kurdes, le narrateur concède que « les déserts sont des enfers et les hommes qui les habitent n'en sont que les démons ! »²¹⁴.

Pour leur part, Abraham Hartunian, Vahram Dadrian et Grigoris Balakian mettent en lumière la barbarie de la population turque participant au génocide. A l'instar d'un témoin occidental comme l'ambassadeur Henry Morgenthau, qui avouait à son propos : « J'assistais réellement à une transformation remarquable, au point de vue psychologique, - un exemple presque classique de retour au type primitif. »²¹⁵, les rescapés arméniens n'hésitent pas à décrire l'extrême barbarie de la plèbe turque avide de sang. Ainsi, A. Hartunian parle des « bloodthirsty and savage Moslems » et les qualifie de « butchers », « eagerly sharpening their knives and axes »²¹⁶. La même métaphore se retrouve dans l'œuvre de G. Balakian, qui lui, ne balance pas et fait le choix de décrire les bourreaux en action, filant la métaphore d'un festin funeste et sauvage, où les « monstrueux vampires à face humaine » (page 341) étanchent leur soif de sang :

La populace assoiffée de sang, armée de haches, de tranchoirs, de pelles et de pioches, assaille ces quelque quatre cents femmes et enfants et, comme on élague les arbres au printemps, se met à trancher sauvagement toutes les parties saillantes des corps [...]. La tourbe féroce poursuit sans la moindre pitié son festin sanglant, sans ciller à la vue des corps déchiquetés répandus autour d'elle...

Après quatre ou cinq heures de boucherie et de pillage, la nuit tombe enfin pour recouvrir de son linceul noir un spectacle d'épouvante à faire pâlir des fauves d'envie.²¹⁷

Les bourreaux sont véritablement dépeints et considérés par les survivants comme des monstres, au sens premier du terme : ils ne sont pas fondamentalement déshumanisés mais cumulent deux essences *a priori* inconciliables : une face humaine doublée d'une bestialité indubitable. Leurs descriptions s'opposent ainsi à l'allégation de R. Antelme prônant

²¹⁴ *Ibid.*, p. 96.

²¹⁵ MORGENTHAU, Henry, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 239.

²¹⁶ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 11. (« Musulmans sanguinaires et sauvages », « les bouchers aiguisant avec empressement leurs couteaux et leurs haches », traduction personnelle.)

²¹⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 119.

l'indiscutable unicité de l'espèce humaine ; ici, en effet, les bourreaux sont changés « en autre chose » pour reprendre les termes du narrateur de *L'Espèce humaine*, et deviennent « monster-like »²¹⁸ chez A. Hartunian, « ravenous two-legged monsters »²¹⁹ ou « blood-sucking vampire » (page 266) chez V. Dadrian ou encore « fauves humains » chez G. Balakian, qui les lie explicitement aux authentiques « bêtes sauvages »²²⁰. Les images qui ont trait à la bestialisation des bourreaux foisonnent dans nos trois récits, laissant apparaître un véritable bestiaire de la sauvagerie turque : le pasteur Hartunian parle à ce propos des « claws of these beasts », « the cage of these lions »²²¹ ou il compare des gendarmes à des « bloodthirsty wolves »²²². De même, V. Dadrian considère les policiers responsables de la déportation comme « a pair of wild beasts »²²³ et compare ensuite un autre responsable à un « bloodthirsty tiger » (page 239, « tigre assoiffé de sang »).

Le Pasteur Abraham Hartunian analyse la monstruosité de ses assaillants à l'aune de la guerre sainte qu'ils ont commencé ; leur absence de compassion, leur attitude inhumaine seraient ainsi le pendant d'une absolue dévotion, l'absence de pitié devenant signe de piété. Le narrateur inverse les termes de cette guerre sainte dans son récit puisque les Turcs massacreurs, loin d'être des saints, deviennent des démons en quête d'un ironique paradis, gagné grâce au meurtre d'Arméniens « infidèles » :

No, the Turk does not know the meaning of compassion, love, pity. [...] The devils turned away. But the Turkish conscience had a sting in it. To leave before the giavoor (infidel) died was to be irreligious. One of them picked up a large stone and hurled it at my head. And now, certain that I had received the fatal blow, the group left, satisfied in heart and calm in conscience, fully expecting twice ten virgins in heaven to crown this meritorious act.²²⁴

²¹⁸ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 56. (« monstrueux », traduction personnelle.)

²¹⁹ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 178. (« monstres affamés à deux jambes », traduction personnelle.)

²²⁰ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 129.

²²¹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 31. (« les griffes de ces bêtes », « la cage de ces lions », traduction personnelle.)

²²² *Ibid.*, p. 85. (« loups assoiffés de sang », traduction personnelle.)

²²³ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 64. (« un couple de bêtes sauvages », traduction personnelle.)

²²⁴ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 16. (« Non, le Turc ne connaît pas la signification de la compassion, de l'amour ou de la pitié. [...] Les démons s'écartèrent. Mais la conscience turque était piquée au vif. Partir avant la mort du giavoor (l'infidèle) était blasphématoire. L'un d'eux ramassa une grosse pierre et me la jeta sur la tête. Et alors, convaincu que j'avais reçu le coup fatal, le groupe partit, le cœur satisfait et la conscience tranquille, espérant deux fois dix vierges au paradis pour couronner cet acte méritoire. », traduction personnelle.)

L'image d'une guerre sainte est simultanément courante et paradoxalement peu utilisée dans nos récits : l'idée de diaboliser, au sens propre, les Turcs n'est ainsi pas utilisée par un autre homme de Dieu, G. Balakian, qui compare les souffrances du peuple arménien à la Passion christique, au Golgotha, mais semble réticent à l'idée d'inclure les bourreaux dans quelque dimension métaphysique que ce soit ; point de « démons » donc dans *Le Golgotha arménien*, mais une peinture acerbe de persécuteurs bestiaux, ravalés au niveau de la plus abjecte bestialité. *A contrario*, il est intéressant de considérer le témoignage d'un prêtre français en mission dans la région de Diarbékir et qui insista pour être déporté avec les Arméniens qu'il côtoyait. La relation de sa déportation s'analyse d'emblée comme le témoignage d'un religieux confronté aux tourments d'une guerre sainte, qui n'est pas sans dévoiler certaines analyses et considérations toutes empreintes d'un catholicisme prosélyte. En effet, le titre éclaire d'emblée cette position radicale que l'on semble parfois retrouver, sans commune mesure pourtant, dans le récit d'Abraham Hartunian : dans *Les Chrétiens aux bêtes*, Jacques Rhétoré n'hésite pas à parler dans le sous-titre de ses « souvenirs de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les Chrétiens en 1915 »²²⁵. Il décrit les Turcs, d'une façon très manichéenne que l'on ne retrouve que peu, même si cela peut paraître *a priori* surprenant, dans les témoignages des victimes arméniennes, comme des « massacreurs de chrétiens » (page 11), des « démons d'enfer » (page 109), ou encore, il décrit une « œuvre inhumaine », « une entente satanique » (page 11). Cette mise en accusation de tout un peuple et sa diabolisation sans partage reste circonscrite à ce témoignage qui avoue implicitement vouloir mettre en exergue le « martyr » des Chrétiens et la « supériorité de la religion chrétienne » (page 105), alors que le témoignage du pasteur Hartunian se contente de diaboliser les seuls coupables : il parle à ce propos d'un commissaire turc responsable de la déportation de ses ouailles et le compare à « Satan », un être si diabolique que l'enfer lui-même n'aurait pu le supporter : « this Satan became a thing hell could not contain »²²⁶.

Si les bourreaux sont considérés dans ce récit issu du génocide des Arméniens comme des démons, nous avons pu voir le refus patent de la part de Primo Levi ou Robert Antelme de comparer les SS à autre chose qu'à des hommes enserrés dans un système fou ; Jorge Semprun passe quant à lui sous silence la vision des persécuteurs et leurs rapports avec les

²²⁵ RHETORE, Jacques, *Les Chrétiens aux bêtes*, Paris, Editions du Cerf, 2005, sous-titre.

²²⁶ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 163. (« Ce Satan devint tel que l'enfer n'aurait pu le contenir. », traduction personnelle.)

déportés. Pourtant, R. Antelme compare dans le premier mouvement de *L'Espèce humaine* les SS à des dieux tout-puissants régnant en maîtres absolus sur l'univers concentrationnaire :

Les Dieux. Pas un bouton de leur veste, pas un ongle de leur doigt qui ne soit un morceau de soleil : le SS brûle. On est la peste du SS. On n'approche pas de lui, on ne pose pas les yeux sur lui. Il brûle, il aveugle, il pulvérise. [...] Il est là. On ne l'a pas encore vu. Il apparaît. Seul. N'importe quelle figure, n'importe qui, mais un SS, le SS. Les yeux voient la figure de n'importe qui. L'homme. Le Dieu à gueule de remplié. Il passe devant les mille. Il est passé. Désert. Il n'est plus là. Le monde se repeuple.²²⁷

On constate le cynisme non dissimulé de la description de ces dieux destructeurs, dont les qualificatifs ne sont que négation et anéantissement, et dont l'absence s'avère paradoxale renaissance du monde. Notons par ailleurs que l'on retrouve l'exacte comparaison dans le roman de David Rousset, qui décrit les SS comme « les dieux tout-puissants de nos cités »²²⁸. Ces dieux « à gueule de remplié » rejoignent pourtant (comme l'annonçait déjà implicitement la phrase nominale « L'homme. » dans la précédente citation) le règne de l'humanité, réduits très rapidement à des « idéalistes vulgaires » (page 75), manipulés, après avoir été manipulateurs, par la « dérisoire volonté de con » (page 83) d'un Führer.

Comme nous avons analysé la volonté patente des rescapés arméniens de privilégier la transcription et la transmission de la dignité inentamée des victimes du génocide turc, nous assistons dans les récits issus des camps de concentration, particulièrement dans *Si c'est un homme* et encore plus fortement dans *L'Espèce humaine*, à la description d'une humanité sublimée dans et par l'épreuve. Certains déportés confrontés à l'horreur extrême des camps et menacés de déshumanisation dévoilent une grandeur insoupçonnée, transcrite par les narrateurs qui prouvent que loin d'annihiler l'humanité des déportés, la folie nazie a pu aussi, voire surtout agir comme un révélateur de richesses humaines enfouies dans la vie quotidienne. L'homme face à l'abjection la plus immorale, s'il reste avant tout un homme, est néanmoins poussé à choisir entre l'ange et la bête : la dualité pascalienne ne peut avoir cours dans les camps de concentration où le déporté révèle ses vices et ses vertus, les uns comme les autres prenant une dimension sans précédent.

²²⁷ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 28.

²²⁸ ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, op. cit., p. 222.

- Grandeur sublime de certains déportés.

Dans un premier temps, Primo Levi choisit de laisser apparaître la grandeur des déportés de façon onirique : alors même que le narrateur transcrit la déshumanisation de ses camarades, réduits à une masse anonyme et souffrante, il profite du détour offert par le rêve pour préfigurer l'émergence d'une humanité sublimée par l'horreur. Il décrit ainsi un rêve récurrent où s'entremêlent grandeur et déchéance :

[...] Nous sommes serrés les uns contre les autres, gris et interchangeable, petits comme des fourmis et grands jusqu'à toucher les étoiles, innombrables, couvrant la plaine jusqu'à l'horizon ; tantôt confondus en une même substance, un amalgame angoissant dans lequel nous nous sentons englués, étouffés ; tantôt en marche pour une ronde sans commencement ni fin, éblouis de vertiges, chavirés de nausées ; jusqu'à ce que la faim ou le froid ou le trop-plein de nos vessies reconduisent nos rêves à leurs proportions coutumières.²²⁹

Le sublime est bien enseveli sous les besoins primaires qui ont eux-aussi endossé une signification lourde, il se dévoile dans la liberté illusoire de l'onirisme, rapidement recouvert par la nécessité de survivre. Dans le développement de *Si c'est un homme*, le narrateur revient cependant sur cette grandeur de l'homme, rare et symbolique, lorsqu'il évoque le souvenir d'un déporté de Birkenau qui, s'étant révolté, est pendu sur la place de l'appel devant tous les déportés du camp. P. Levi considère ce révolté comme le dernier représentant d'une humanité forte et résistante dont la mort elle-même lui offre toute sa grandeur. Sa pendaison devient ainsi paradoxalement son triomphe, la justification de tout son être :

Il mourra aujourd'hui sous nos yeux : et peut-être les Allemands ne comprendront-ils pas que la mort solitaire, la mort d'homme qui lui est réservée, le vouera à la gloire et non à l'infamie.²³⁰

Alors même que P. Levi paraît juger l'apathie des déportés lors de cette pendaison comme la preuve de la déshumanisation parachevée de ses camarades, l'écriture livre un tout autre message : ce résistant emblématique qui s'écrie en mourant « « Kameraden, ich bin der letzte ! (Camarade, je suis le dernier !) », offre finalement une sorte de rédemption à ces hommes asservis qui assistent sans un mot à son sacrifice. Son martyr révèle en chacun son humanité, et bien que celle-ci puisse rester latente, elle n'en est pas moins douloureusement

²²⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 67.

²³⁰ *Ibid.*, p. 160.

présente, puisque P. Levi parle de la « honte » éprouvée après la mort oblatrice de ce camarade et qu'il écrit :

[...] Tous nous entendîmes le cri de celui qui allait mourir, il pénétra la vieille gangue d'inertie et de soumission et *atteignit au vif l'homme en chacun de nous.*²³¹

Robert Antelme partage cette vision d'une humanité pouvant révéler sa grandeur au cœur de l'horreur nazie, alors même qu'elle est en proie à la négation. Il analyse d'ailleurs cette possibilité offerte aux déportés beaucoup plus abondamment que Primo Levi et de façon plus globale : là où le narrateur de *Si c'est un homme* privilégie la description de la grandeur de certains déportés, exceptionnels dans une humanité globalement condamnée à la perversion des camps, Robert Antelme, lui, met en avant la révélation d'une puissance humaine révélée par les SS et partagée par tous. En effet, il explique que « en nous niant comme hommes, les SS avaient fait de nous des objets historiques qui ne pouvaient plus aucunement être les objets de simples rapports humains »²³². D'après le narrateur, les SS, loin de détruire les hommes du camp, leur ont offert la possibilité de s'affirmer comme êtres conscients, conscients d'une puissance jusqu'alors insoupçonnée. Paradoxalement, la conscience niée par les nazis est en fait mise en lumière et prend une dimension gigantesque, grandie par le masque de la déchéance, par cette déchéance même et c'est cette vérité que le narrateur assène indirectement aux SS :

« On n'attend pas plus la libération des corps qu'on ne compte sur leur résurrection pour avoir raison. C'est maintenant, vivants et comme déchets que nos raisons triomphent. [...] Non seulement la raison est avec nous, mais nous sommes la raison vouée par vous à l'existence clandestine. [...] Comprenez bien ceci : vous avez fait en sorte que la raison se transforme en conscience. Vous avez refait l'unité de l'homme. Vous avez fabriqué la conscience irréductible. »²³³

Comme l'annonçait la première phrase de cette citation, Robert Antelme n'hésite pas à redéfinir les concepts chrétiens qui voudraient que le triomphe de l'homme lui soit offert après la mort. A ce propos, il offre un portrait tragique et superbe de Jacques, jeune déporté qui incarne à merveille l'apothéose de l'homme des camps, aux deux sens du terme puisque Jacques dévoile sa grandeur latente au dernier acte, confronté à la mort, et qu'il prend une dimension quasi divine. L'écriture de Robert Antelme sanctifie véritablement le déporté

²³¹ *Ibid.* (C'est moi qui souligne.)

²³² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 84.

²³³ *Ibid.*, pp. 99-100.

Jacques, qui n'a jamais failli à son humanité et lui a, au contraire, donné ses titres de noblesse en refusant, au mépris de sa propre vie, d'abuser de ses camarades, de se conformer aux lois amoraux de Gandersheim. En témoigne cette description sublime, à l'instar de son sujet, véritable hagiographie de Jacques :

Jacques, qui est arrêté depuis 1940 et dont le corps se pourrit de furoncles, et qui n'a jamais dit et ne dira jamais « j'en ai marre », et qui sait que s'il ne se démerde pas pour manger un peu plus, il va mourir avant la fin et qui marche déjà comme un fantôme d'os et qui effraie même les copains (parce qu'ils voient l'image de ce qu'on sera bientôt) et qui n'a jamais voulu et ne voudra jamais faire le moindre trafic avec un kapo pour bouffer, et que les kapos et les toubibs haïront de plus en plus parce qu'il est de plus en plus maigre et que son sang pourrit, Jacques est ce que dans la religion on appelle un saint.²³⁴

Jacques devient le symbole du martyr et du triomphe de l'homme dans le camp de concentration, voire le triomphe de l'homme du camp. Il est aussi l'incarnation fébrile et resplendissante, dans sa décrépitude même, de la résistance portée à l'extrême à la folie des SS, personnification majestueuse de l'échec nazi. Avec verve, le narrateur de *L'Espèce humaine* réduit en miettes la « mystification » nazie en édifiant le portrait de Jacques ; il interpelle les SS aveuglés par leur puissance annihilée par le triomphe tragique de Jacques :

« Regardez-le, vous en avez fait cet homme pourri, jaunâtre, ce qui doit ressembler le mieux à ce que vous pensez qu'il est par nature : le déchet, le rebut, vous avez réussi. Eh bien, on va vous dire ceci, qui devrait vous étendre raide si « l'erreur » pouvait tuer : vous lui avez permis de se faire l'homme le plus achevé, le plus sûr de ses pouvoirs, des ressources de sa conscience et de la portée de ses actes, le plus fort. [...] Avec Jacques, vous n'avez jamais gagné. Vous vouliez qu'il vole, il n'a pas volé. Vous vouliez qu'il lèche le cul du kapo pour bouffer, il ne l'a pas fait. Vous vouliez qu'il rît pour se faire bien voir quand un meister foutait des coups à un copain, il n'a pas ri. Vous vouliez surtout qu'il doute si une cause valait qu'il se décompose ainsi, il n'a pas douté. Vous jouissez devant ce déchet, qui se tient debout sous vos yeux, mais c'est vous qui êtes volés, baisés jusqu'aux moelles. On ne vous montre que les furoncles, les plaies, les crânes gris, la lèpre, et vous ne croyez qu'à la lèpre. »²³⁵

Robert Antelme, au-delà de Jacques, n'hésite pas à renverser la hiérarchie chrétienne : comme le camp est décrit comme un monde extrême, voire un monde « en négatif » pour reprendre les termes de Primo Levi, les termes de la divinité s'inversent : face à une mort imminente et omniprésente, les déportés n'ont qu'un but : survivre. Cette survie prend un sens

²³⁴ *Ibid.*, p. 98.

²³⁵ *Ibid.*, p. 99.

politique, elle devient un acte de résistance, un acte militant : comme l'analyse R. Antelme, « Militer, ici, c'est lutter raisonnablement contre la mort » (page 47). Le narrateur ironise sur les préceptes chrétiens dans lesquels la mort est délivrance et accès à Dieu ; à Gandersheim, les déportés deviennent à leur tour créatures sacrées et effacent du même coup le Créateur et la promesse d'un au-delà qu'ils combattent de toutes leurs forces et de toute leur âme :

Ce n'est pas de cette vie avec le SS, mais de l'autre là-bas, que l'au-delà est visible et peut-être rassurant. Ici, la tentation n'est pas de jouir, mais de vivre. Et si le chrétien se comporte comme si s'acharner à vivre était une tâche sainte, c'est que la créature n'a jamais été aussi près de se considérer elle-même comme une valeur sacrée.²³⁶

Ainsi, R. Antelme considère qu'au centre de la négation naît l'opportunité pour le déporté d'affirmer sa grandeur et son statut divin : c'est « rasé, lisse, nié comme homme par le SS que l'homme dans le chrétien aura trouvé à prendre en importance la place de Dieu » (page 48). Comprenons bien que suivant la théorie de R. Antelme, le chrétien ne change pas d'essence, il ne se change pas en Dieu, mais l'horreur concentrationnaire lui permet d'affirmer un statut métaphysique jusqu'alors ignoré. A ce propos, il est intéressant de noter la profonde distinction opérée par le narrateur entre l'être à jamais sanctifié par l'expérience du camp qu'incarne Jacques et les chrétiens qui, s'ils ont connu leur grandeur lors de la géhenne nazie, n'ont pu la reconnaître et la conserver après leur libération. Robert Antelme juge ainsi sévèrement et ironiquement leur incapacité à accepter la révélation de leur statut divin en se plongeant à nouveau dans une sujétion volontaire à Dieu, asservissement coupable d'esprits éveillés et refusant d'assumer cette nouvelle conscience offerte dans et par le camp :

Ainsi, le chrétien substitue ici la créature à Dieu, jusqu'au moment où, libre, avec de la chair sur les os, il pourra retrouver sa sujétion. [...] plus tard, lorsque son sang lui refabriquera sa culpabilité, il ne reconnaîtra pas la révélation de la créature régnante qui s'impose à lui chaque jour ici. Il sera prêt à la subordonner toujours –il acceptera, par exemple, qu'on lui dise que la faim est basse - pour se faire pardonner, y compris rétrospectivement, le temps où il avait pris la place de Dieu.²³⁷

Ainsi, dans *L'Espèce humaine*, le narrateur choisit-il de transcrire grandeur et déchéance de l'homme. Le camp est considéré comme un révélateur hors limites, capable de dévoiler les aspects et comportements les plus noirs comme les plus grandioses. L'exemple de

²³⁶ *Ibid.*, p. 48.

²³⁷ *Ibid.*

Jacques chez R. Antelme auquel répondent de façon plus lapidaire des personnages comme Lorenzo ou Alfredo dans *Si c'est un homme* illustre parfaitement le triomphe d'une humanité révélée et sublimée par l'expérience concentrationnaire. Le camp de concentration, et encore plus le camp d'extermination, en tant que caricature extrême et insane de la société dénonce à son image la perversion comme la vertu humaines, sans limites. Comme l'annonçait Robert Antelme, « C'est ici qu'on aura connu les estimes les plus entières et les mépris les plus définitifs, l'amour de l'homme et l'horreur de lui dans une certitude plus totale que jamais ailleurs. »²³⁸. En effet, le fait de mettre en lumière ces exemples emblématiques et patents que sont des figures comme Jacques, Lorenzo ou Alfredo et ces citations anonymes d'hommes poussés dans les derniers retranchements de l'humanité et dévoilant une force morale insoupçonnée que l'on rencontre dans les récits des rescapés arméniens témoignent tacitement, par ricochet, d'une masse en perdition, en passe de succomber à la perversion programmée des bourreaux. La relation à l'autre, à cet autre qui, nous l'avons analysé dans la première partie, est aussi un reflet souvent tragique et inquiétant de soi-même, franchit elle aussi des limites et des extrêmes inédits. La solidarité et souvent son absence sont autant de thèmes essentiels dans nos récits, et chaque auteur témoigne à sa manière des tourbillons dans lesquels l'homme déporté est entraîné en tant qu'homme certes, mais aussi en tant qu'être social, en tant qu' « animal politique » (Aristote).

1.1.3. Entre égoïsme et solidarité, tentation de la mort et désir de vie : des dilemmes qui façonnent l'humanité.

- La question de l'égoïsme.

D'emblée, il est intéressant de préciser que la relation à autrui, qu'elle soit synonyme de solidarité ou, au contraire, d'égoïsme exacerbé, n'apparaît pas dans tous les récits que nous étudions. Ainsi, Vahram Dadrian ne fait qu'effleurer ce thème lorsqu'il aborde dans son journal la vie sociale reconstruite dans le village où fût stoppée la déportation des siens : loin de dépeindre une sociabilité mise à mal par le génocide, il semble vouloir montrer l'extraordinaire capacité d'adaptation de son peuple et la solidarité imperturbable qui les unit,

²³⁸ *Ibid.*, p. 98.

sans pour autant s’y attarder. Se dégage alors des pages relatives à la vie quotidienne à Jeresh un tableau d’une vie sociale *a priori* banale qui cache malgré tout difficilement les stigmates du génocide, toujours prêts à surgir au détour d’une page, malgré la volonté patente du narrateur de mettre en exergue la résistance humaniste des Arméniens à la barbarie. On ne trouve qu’une occurrence relative à l’égoïsme dans les pages de son journal, et celle-ci loin de stigmatiser le peuple arménien souffrant, juge de façon globale l’individualisme vicieux de l’humanité. Réfugié à Jérusalem au terme de sa déportation, en 1919, Vahram Dadrian confie son indignation et son dégoût des hommes, qui s’agenouillent hypocritement sur le lieu de la naissance du Christ tout en bafouant sans cesse ses préceptes. Le narrateur, rendu cyniquement lucide par son expérience du génocide offre une vision désabusée de l’humanité :

The sight of the place where Jesus was born gave me a strange feeling. Five hundred million people bow in His memory. For 1900 years billions and billions of people have genuflected, crossed themselves, and prayed in front of His cross and image. But among all these people who have come and gone, how many have practiced and still practice His injunction: “Love one another”?
No one loves others in this world. Everything is based on deceit, selfishness, and profit.²³⁹

Dans le cas des récits issus du génocide nazi, on note l’absence absolue de références à l’inexistence plus ou moins choisie de la solidarité dans le camp de Buchenwald dans *L’Ecriture ou la vie*. En effet, Jorge Semprun, s’il aborde lapidairement, comme nous le verrons, le thème de la solidarité dans le camp, passe sous silence l’égoïsme parfois extrême des déportés, la loi concentrationnaire tacite qui veut – ou plutôt qui voudrait, car sa réussite s’avère discutable – que le déporté se préoccupe uniquement de sa propre survie. Le fait que Jorge Semprun ait été déporté en tant que résistant communiste espagnol explique sans doute ce silence : Buchenwald, contrairement à son *kommando* de Gandersheim (où était déporté Robert Antelme) ou, *a fortiori*, à Auschwitz (camp d’extermination où était déporté Primo Levi), disposait d’un réseau organisé par les politiques du camp qui permettait une résistance solidaire, impossible dans les camps où régnaient en maîtres les droit commun et autres criminels. Robert Antelme pointe cette différence fondamentale tant sur le plan de

²³⁹ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 341. (« La vision du lieu de naissance du Christ me laissa une impression étrange. Cinq cents millions de personnes s’inclinent en Sa mémoire. Depuis mille neuf cents ans des milliards et des milliards de personnes se sont agenouillées, se sont signées et ont prié devant sa croix et son image. Mais parmi tous ces gens qui sont venus et ont disparu, combien ont mis en pratique et pratiquent toujours son précepte : « Aimez-vous les uns les autres » ? Personne n’aime son prochain dans ce monde. Tout est basé sur la tromperie, l’égoïsme et le profit. », traduction personnelle.)

l'expérience que sur celui des possibilités de survie au sein des camps dans son avant-propos à *L'Espèce humaine* :

Notre situation ne peut donc être assimilée à celle des détenus qui se trouvaient dans des camps ou dans des kommandos ayant pour responsables des politiques. Même lorsque ces responsables politiques, comme il est arrivé, s'étaient laissé corrompre, il était rare qu'ils n'aient pas gardé un certain sens de l'ancienne solidarité et une haine de l'ennemi commun qui les empêchaient d'aller aux extrémités auxquelles se livraient sans retenue les droit-commun.²⁴⁰

Cette analyse permet de comprendre que l'absence de tout traitement de l'égoïsme au sein du camp relève, de la part de J. Semprun, non d'un oubli mais d'une volonté farouche de circonscire son témoignage aux seules expériences vécues : déporté dans un camp où avait réussi à perdurer une solidarité politique (au sens large), le narrateur ne peut que transmettre sa vision d'un univers où les déportés étaient capables d'entraide, et où la solidarité était plus qu'un mot, un moyen de survie.

A contrario, les récits de P. Injarabian, G. Balakian, A. Hartunian, P. Levi ou R. Antelme traitent de l'égoïsme dans lequel les déportés se voient contraints de se réfugier pour tenter de survivre. Dans *La Solitude des massacres*, P. Injarabian transcrit à ce propos le retour forcé à une philosophie dramatique, retour à la loi du plus fort, dans laquelle l'égoïsme devient synonyme d'une possible survie :

Les autres n'existaient plus. Plus rien ne comptait que VIVRE, BOIRE et VIVRE. [...] En ces temps de survie, c'est au plus fort et au plus résistant. C'est la loi du chacun pour soi. [...] Nous sommes faits d'une seule obsession ; ne pas mourir.²⁴¹

L'instinct de survie domine lors de l'expérience de la déportation, oscillant parfois entre égoïsme et égotisme, avant que P. Injarabian n'admette l'effacement progressif de l'ego lui-même sous la seule pression de l'obsession de survivre : « Uniquement obsédés par la soif et la faim. Uniquement hantés par le désir de vivre. Pas le temps de penser aux autres. Pas le temps de s'appesantir sur son propre malheur » (page 89). Robert Antelme traduit également l'émergence dans le camp de concentration d'un désir de survie dont l'impératif annihile toute possibilité de solidarité ; l'individualité devient alors la dernière échappatoire face à une mort

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 10.

²⁴¹ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres, op. cit.*, p. 81.

programmée. La solidarité se voit donc reliée à l'individualité, grâce à une belle formule antithétique :

En face de cette coalition toute-puissante, notre objectif devenait le plus humble. C'était seulement de survivre. Notre combat, les meilleurs d'entre nous n'ont pu le mener que de façon individuelle. *La solidarité même était devenue affaire individuelle.*²⁴²

Le narrateur développe au cœur de son récit l'impossibilité pour les déportés de bâtir un réseau politique de solidarité, condamné avant même d'émerger à un échec. La possibilité d'exercer toute solidarité est réduite à un cercle très restreint de déportés, la solidarité se trouve limitée à une éventualité d'amitié : « l'oppression et la misère étaient telles que la solidarité entre tous les politiques se trouvait elle-même compromise. Elle existait entre des groupes de trois, quatre copains. » (page 141). Dans *L'Espèce humaine*, la solidarité esquissée malgré une condamnation inéluctable se dote d'une dimension politique certaine, à l'instar de la résistance à la déshumanisation dont découle l'affirmation de l'unité de l'espèce. Elle signifierait l'émergence d'une « conscience de classe » si elle n'était contrainte à s'effacer derrière les exigences primaires de la survie, inévitablement solitaire.

L'oppression totale, la misère totale risquent de rejeter chacun dans une quasi solitude. La conscience de classe, l'esprit de solidarité sont encore l'expression d'une certaine santé qui reste aux opprimés. En dépit de quelques réveils, la conscience des détenus politiques avait bien des chances de devenir ici une conscience solitaire.²⁴³

Pour sa part, Grigoris Balakian décrit l'égoïsme des Arméniens déportés confrontés à une survie problématique qu'il considère comme une véritable déchéance morale, digne d'hommes « faibles ». Il juge ainsi sans circonlocution ses camarades souffrants qui succombèrent à l'égoïsme, sentiment condamnable non seulement sur un plan religieux mais également, et peut-être surtout, du point de vue social, puisqu'il lie la patrie arménienne à l'indignité morale. Le narrateur n'hésite pourtant pas à s'inclure dans le cercle de ces hommes condamnés par l'horreur de leur situation à l'égoïsme et au repli sur soi, son jugement *a priori* dur sur lui et les siens cachant finalement plus un moyen de faire l'apologie des hommes valeureux n'ayant succombé aux attraits de l'individualisme :

²⁴² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 11.

²⁴³ *Ibid.*, p. 143.

Il faut avouer par ailleurs qu'avec la diminution de nos forces physiques, notre valeur morale aussi s'était dégradée. La peur de la mort suspendue au-dessus de nos têtes nous avait tous rendus plus égoïstes et moins sensibles à la misère de nos compagnons d'infortune.

A mesure que notre pénible voyage s'était prolongé et que nos moyens matériels et nos facultés physiques s'étaient amoindris, nous nous étions dégradés moralement au point de ne songer qu'à sauver notre peau.

Il est certes dur de révéler cet aspect peu flatteur de notre abaissement moral, mais la vérité exige que je rende hommage à tous ceux qui, avec noblesse et abnégation, firent preuve de courage face aux dangers et ne se laissèrent pas dominer par les sentiments d'égoïsme propres seulement aux âmes faibles.²⁴⁴

Abraham Hartunian dénonce quant à lui l'atmosphère délétère créée par l'égoïsme parfois abject qui pousse les Arméniens à se combattre eux-mêmes, jusqu'à violer les règles morales les plus élémentaires en volant leur église, symbole de leur foi et dernier rempart face à la barbarie turque, la peur de la mort et l'instinct de survie ruinant toute considération morale :

The Armenian feared the Armenian. The Armenian violated the freedom of the Armenian. The strong oppressed the weak and persecuted him. Despite the fact that I was loved and respected, one day my own church was robbed.²⁴⁵

Il est intéressant de noter que les récits des survivants, lorsqu'ils abordent le sujet de l'absence de solidarité voire de l'individualisme, s'attardent peu sur celui-ci. Le cas d'un rescapé comme le journaliste Aram Andonian est à ce sujet relativement singulier puisqu'il multiplie dans ses nouvelles ayant pour sujet le génocide turc et publiées en 1919 les références à l'égoïsme parfois exécration des Arméniens parqués dans un camp dans le désert de Mésopotamie. Il déplore ainsi dès la première nouvelle la méchanceté des déportés : « Le souci de leur propre peau avait rendu les gens si mauvais ! »²⁴⁶. Dans une nouvelle intitulée « Fatigue de vivre », il développe cette idée selon laquelle l'accumulation des souffrances horribles infligées dans l'enfer turc a poussé les déportés vers un égoïsme odieux et paradoxal. Aram Andonian se plaît à décrire « l'universalité de la peine » qui mène contre toute logique à un enfermement de chaque être souffrant sur lui-même :

L'omniprésence de la misère, l'universalité de la peine, la fréquence de la mort, et finalement toute la souffrance et les tortures de cette vie maudite

²⁴⁴ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 346.

²⁴⁵ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 44. (« L'Arménien craignait l'Arménien. L'Arménien violait la liberté de l'Arménien. Le fort opprimait le faible et le persécutait. Bien que je sois aimé et respecté, un jour mon église fut cambriolée. », traduction personnelle.)

²⁴⁶ ANDONIAN, Aram, *En ces sombres jours*, *op. cit.*, p. 28.

avaient rendu les gens extraordinairement égoïstes. Tous, ayant leur part de malheur et de tortures, ne pouvaient même plus s'intéresser au malheur et aux souffrances de leurs prochains. Et comme tous les malheureux, ils pensaient que seule leur souffrance était souffrance, seul leur chagrin était chagrin, seul leur deuil était deuil...²⁴⁷

Au-delà d'un repli sur soi compréhensible, Aram Andonian s'attache à décrire la véritable plongée dans la cruauté qui assaille les Arméniens déportés : là où l'on s'attendrait à voir surgir l'entraide ou la compréhension d'autrui se dévoile au contraire dans les nouvelles du rescapé (qui figurait dans le groupe de déportés de Constantinople avec Grigoris Balakian ; il est d'ailleurs cité à la page 97 du tome I du *Golgotha arménien*) la profonde brutalité des Arméniens envers leurs camarades subissant le même sort. A. Andonian décrit, impartial, les dérives cruelles de la vengeance des Arméniens au sein du camp, confrontés à une impossible vengeance contre leurs bourreaux et faisant des leurs les boucs-émissaires et les réceptacles de leur violence rentrée :

On aurait dit que c'était une règle que les Arméniens dussent régler leurs comptes de toutes les tortures, de tous les supplices endurés à cause des étrangers, de tous les avilissements, de toutes les humiliations, de toutes les afflictions auxquels ils étaient soumis, inconditionnellement, au détriment d'Arméniens. C'était uniquement de cette façon qu'ils se soulageaient et se consolaient.²⁴⁸

Cette règle inique où la victime finit par se transformer elle-même en bourreau à l'encontre de ses semblables souffrants se trouve résumée dans une formule lapidaire qui ne cherche pas à expliquer l'inexplicable ; le narrateur transmet la règle alogique sans expliquer ni véritablement condamner ses pairs, en circonscrivant cette règle à des circonstances précises et extrêmes : « Pour qu'un coup donné par la main d'un étranger à un Arménien soit vengé, il fallait que d'autres Arméniens souffrissent sans raison... » (page 80). Cette analyse d'un comportement apparemment injustifiable dans une société que l'on est forcé de qualifier de « normale » en opposition avec la « nouvelle société des camps » se retrouve également dans *Si c'est un homme*. En effet, P. Levi s'attache à décrire certains hommes, véritables créatures et créations du camp, qui ne répondent plus qu'au seul désir de survivre, au mépris d'autrui. Il limite son analyse précise et objective au cas des Juifs prominents, « monstres asociaux et dénués de toute sensibilité » :

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 94.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 72.

Ils sont le produit par excellence de la structure du Lager allemand ; qu'on offre à quelques individus réduits en esclavage une position privilégiée, certains avantages et de bonnes chances de survie, en exigeant d'eux en contrepartie qu'ils trahissent la solidarité naturelle qui les lie à leurs camarades : il se trouvera toujours quelqu'un pour accepter. [...] Il arrivera en outre que, ne pouvant assouvir contre les oppresseurs la haine qu'il a accumulée, il s'en libérera de façon irrationnelle sur les opprimés, et ne s'estimera satisfait que lorsqu'il aura fait payer à ses subordonnés l'affront infligé par ses supérieurs. Nous nous rendons bien compte que tout cela est fort éloigné de la représentation qu'on fait généralement des opprimés, unis sinon dans la résistance, du moins dans le malheur.²⁴⁹

- Une solidarité trouble ou évidente.

Ainsi, Primo Levi, contrairement à Aram Andonian, circonscrit la cruauté égoïste des déportés au seul cas des Juifs prominents, qui incarnent le parangon des relations sociales limites, à la frontière de la logique et de la raison, alors que le cas de la brutalité vengeresse des prisonniers de droit commun ne relève pas, d'après le narrateur, d'un paradoxe né de l'univers concentrationnaire mais d'une perversion sociale connue. L'individualisme exacerbé, qui mène à l'égoïsme parfois le plus cruel ne parvient pas à annihiler toute trace de solidarité. A ce propos, les récits de Robert Antelme et Primo Levi décrivent une zone trouble, « zone grise » pour reprendre des termes que P. Levi emploiera dans son livre foncièrement analytique du fonctionnement des camps, *Les Naufragés et les rescapés*, dans laquelle les déportés oscillent entre égoïsme et solidarité. A mi-chemin de ces deux pôles antithétiques, les narrateurs de *L'Espèce humaine* et de *Si c'est un homme* exposent une solidarité apparente qui s'avère rapidement illusoire ou fantasque. En effet, Robert Antelme rapporte à plusieurs reprises diverses tentatives de solidarité entre déportés dont il narre le caractère chimérique, sans pour autant les considérer comme des échecs. Si la solidarité s'avoue ici entraide illusoire, vite usée par les règles abjectes du camp de concentration, elle dessine déjà les contours d'une possibilité d'émergence qui se verra concrétisée au cœur de l'expérience et au fil du récit. Dans la première partie de *L'Espèce humaine*, le narrateur explique à ce propos les dialogues possibles concernant le fantasme de la nourriture : la solidarité permet ainsi à plusieurs déportés de partager les souvenirs des repas anciens, de se nourrir fantasmatiquement à la table d'autrui, mais cette chimérique solidarité ne parvient cependant pas, au grand désarroi de R. Antelme, à transpercer l'individualisme de la faim,

²⁴⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 98.

bien réelle et tragique, qui assaille les déportés à l'heure de la soupe et qui les rappelle à leur instinct de survie, par définition égoïste :

Déjà tout à l'heure on sera avec un autre. Il expliquera comment sa mère fait le flan, parce qu'il a besoin de parler du flan, du lait, du pain. On l'écouterà, on verra le flan, le café au lait ; on s'invitera à manger, parce qu'en s'invitant on voit encore plus de viande, plus de pain. Et, s'il y a du rab de soupe ce soir, celui qui aura invité le copain à manger avec sa femme le bousculera peut-être.²⁵⁰

De même, dans les dernières pages de son témoignage, R. Antelme revient sur cette solidarité possible, non plus illusoire mais éphémère, rapidement « usée » par la douleur du quotidien concentrationnaire :

Celui qui a râlé, c'est celui qui hier m'a tendu la main pour m'aider à monter. [...] Hier, il a souri, et aujourd'hui il m'engueule. Nous avons passé une nuit l'un à côté de l'autre, et déjà nous nous repoussons. [...] Quelque chose comme trop de bonheur a fait qu'il a tendu une main et qu'il a souri. J'en ai gardé le souvenir ; allongé contre lui, ce dos fraternel, j'en étais presque intimidé. Maintenant, il râle. C'est déjà fait, nous nous sommes usés.²⁵¹

Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi aborde également le thème d'une solidarité floue, relevant du fantasme. De façon symbolique, il restitue ainsi un épisode « significatif » d'après ses propres termes, dans lequel il partage avec Kraus, un déporté en perdition, un rêve dans lequel ils figurent tous deux, et que P. Levi avoue avoir imaginé dans le seul but de sauver Kraus en lui laissant envisager une fraternité bienveillante entre eux.

Pauvre naïf ! Pauvre Kraus ! S'il savait que ce n'est pas vrai, que je n'ai jamais rêvé de lui, qu'il ne m'est rien et n'a jamais rien été pour moi, sinon l'espace d'un court moment ; rien, comme tout ce qui nous entoure ici n'est rien, sauf la faim dans notre corps, et le froid et la pluie sur nous.²⁵²

Cet épisode peut s'analyser en deux strates successives : il affirme d'abord l'existence d'une solidarité, basée sur le partage du pain et l'accueil de Kraus en Italie, présente au sein d'un rêve qui oscille entre le monde concentrationnaire et le retour à la vie quotidienne. Cette solidarité onirique est infirmée ensuite par la citation ci-dessus, P. Levi avouant semble-t-il

²⁵⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 53.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 313.

²⁵² LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 144.

avec regret l'inexistence de ce rêve, sa pure invention. Pourtant, la seconde strate permet de mettre en lumière, ne serait-ce qu'implicitement, le véritable sentiment fraternel qui a poussé le déporté P. Levi à imaginer ce recours onirique pour tenter de sauver l'âme de Kraus. La solidarité se lit également dans la transcription scripturaire de cet épisode symbolique, compassion fraternelle post-mortem de la part du rescapé pour celui qui n'a pas survécu. Il est aisé de comprendre que si le rêve de P. Levi est illusoire et faux, sa fraternité envers Kraus s'avère, malgré son déni, bien réelle et pérenne puisqu'elle se trouve gravée à jamais dans le récit.

L'expérience limite des camps de concentration et d'extermination ou de la déportation met en lumière des comportements sociaux ou asociaux eux aussi extrêmes, hors des limites communément admises. L'homme confronté à l'Horreur finit parfois par devenir un autre pour lui-même, et le recours à un égoïsme *a priori* salvateur prend alors un sens différent qui, au-delà du paradoxe, ne semble plus totalement exclure autrui. A ce propos, Maurice Blanchot dans *L'Entretien infini* confie cette réflexion qui concerne *L'Espèce humaine* mais aurait tout aussi bien pu concerner les autres récits testimoniaux étudiés :

[...] Ce que nous rencontrons maintenant dans l'expérience d'Antelme qui fut celle de l'homme réduit à l'irréductible, c'est le besoin radical, qui ne me rapporte plus à moi-même, mais à l'existence humaine pure et simple, vécue comme manque au niveau du besoin. Et sans doute s'agit-il encore d'une sorte d'égoïsme, et même du plus terrible égoïsme, mais d'un *égoïsme sans ego*, où l'homme, acharné à survivre, attaché d'une manière qu'il faut abjecte à vivre et à toujours vivre, porte cet attachement comme l'attachement impersonnel à la vie, et porte ce besoin comme le besoin qui n'est plus le sien propre, mais le besoin vide et neutre en quelque sorte, ainsi virtuellement celui de tous.²⁵³

Cet « *égoïsme sans ego* » dont parle Maurice Blanchot n'exclut donc plus la solidarité et l'antithèse se transforme en lien. Ainsi la traduction de l'égoïsme présent chez les déportés n'annihile pas la possibilité de voir émerger au cœur de la tourmente nazie ou turque une réelle solidarité voire la revendication d'une fraternité ardue mais éclatante dans la majorité de nos récits.

La solidarité passe d'abord symboliquement par le partage et notamment celui de la nourriture, si essentielle dans nos témoignages où la faim tient une place majeure. Cette aide

²⁵³ BLANCHOT, Maurice, *L'Entretien infini*, pages citées in Robert Antelme, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, Paris, NRF Gallimard, 1996, p. 82.

mutuelle se dote dans les récits testimoniaux d'une dimension inouïe, reflet de l'expérience vécue. Accepter de nourrir l'autre alors même que la nourriture manque pour soi, c'est l'intégrer dans une communauté de souffrance, le reconnaître en tant qu'homme et s'inclure soi-même dans cette reconnaissance, regagner par autrui un ego en perdition. L'exemple d'une solidarité que l'on pourrait qualifier de nourricière se dévoile dans chaque témoignage arménien, et elle met en lumière un humanisme sans bornes sociales ou familiales : là où les narrateurs des œuvres issues du génocide nazi privilégient la description d'une fraternité ou pour le moins, d'une camaraderie qui unit un groupe toujours restreint de déportés, d'une solidarité elle-même restreinte donc, les rescapés arméniens se plaisent à représenter une solidarité ample, ouverte à tout un peuple. Vahram Dadrian résume à ce propos la volonté de partage qui ne semble pas avoir quitté les déportés de sa caravane lors de leur longue errance ; sans fioritures, il use dans son journal d'une formule lapidaire éclairant parfaitement la solidarité naturelle qui lie les siens (au sens large) : « While we wait for bread, we are feeding others. »²⁵⁴. De façon similaire, Papken Injarabian, lui aussi enfant à l'époque de sa déportation, transcrit cette solidarité d'une écriture laconique qui pare un sentiment rare et précieux dans ces circonstances tragiques d'une lumière paradoxalement naturelle :

Entre nous, nous avons plutôt l'habitude de partager notre maigre pitance. Je ne dis pas qu'il n'arrive pas à l'un d'entre nous de grignoter un quignon seul dans son coin. Mais c'est l'exception.²⁵⁵

L'exception apparaît pourtant dans la plupart des récits comme une des règles de survie à la déportation, et Abraham Hartunian ou Grigoris Balakian, tous deux serviteurs de Dieu, témoignent également de la grandeur solidaire du peuple arménien, mais sans l'optimisme candide des narrateurs précédents. En effet, ils relatent avec admiration et fierté la solidarité de leurs ouailles, conscients de l'extraordinaire résistance et grandeur d'âme dont elle est le fruit. Grigoris Balakian rapporte le réconfort physique offert par le partage du pain entre déportés affamés, sacrifice altruiste de quelques-uns pour tous : « nous étions peu à avoir quelques morceaux de pain rassis, que nous partageâmes entre nous tous »²⁵⁶. Il ne se contente pas de transcrire cette solidarité « nourricière » mais s'attache surtout à mettre en exergue les répercussions morales salvatrices nées de la solidarité :

²⁵⁴ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 197. (« Pendant que nous attendons du pain, nous nourrissons d'autres personnes. », traduction personnelle.)

²⁵⁵ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 101.

²⁵⁶ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 265.

Les propos spontanés de ces villageois braves et sincères agirent comme un baume sur nos cœurs consumés d'affliction depuis de longs mois de deuil et de souffrance et nous consolèrent profondément.²⁵⁷

Abraham Hartunian, quant à lui, fait part de sa surprise et considère la solidarité dont fait preuve le peuple arménien comme un gage à sa survie et à sa résurrection malgré l'Horreur endurée :

Why does not the Armenian nation die? The flaming bush burns but is not consumed. I marvelled that even in this hellish condition the deportees were still talking with each other, encouraging each other, even smiling and laughing. The Armenian is the prophecy of the world!²⁵⁸

De façon similaire, Grigoris Balakian analyse la solidarité de son peuple après le génocide en affirmant la vigueur d'une nation meurtrie certes, mais aux vertus altruistes révélées par la tragédie qui l'a frappée ; la solidarité dont on fait preuve les Arméniens au cœur de l'Horreur est ainsi confirmée de façon pérenne, et les divergences sont annihilées :

Tous les Arméniens ayant réchappé à l'effroyable tempête sanglante étaient liés les uns avec les autres par une tendresse particulière. Voir un Arménien étant un rare bonheur, tous se témoignaient une sollicitude réciproque. Il n'était plus question d'appartenance politique, de classe sociale, et les différences confessionnelles même ne nous séparaient pas. N'étions-nous pas tous Arméniens, victimes de la même tragédie, derniers survivants d'une même nation persécutée et condamnée à mort, menacés de tomber comme des feuilles en automne au premier coup de vent ?²⁵⁹

L'abolition des différences se retrouve également dans le récit de Papken Injarabian, qui confie l'incapacité des Arméniens à juger leurs camarades déportés les plus favorisés de façon négative ; l'expérience rapproche au contraire les êtres : « Ce sont les riches. Ils sont à la fois enviés et respectés, tout en restant nos frères et nos sœurs. »²⁶⁰.

La solidarité ne se présente pas sous des traits aussi clairement définis dans les récits issus des camps de concentration ou d'extermination : on ne rencontre point d'affirmation de

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 254.

²⁵⁸ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 93. (« Pourquoi la nation arménienne ne meurt-elle pas ? Le buisson enflammé brûle mais n'est pas consumé. Je m'étonnais de ce que, même dans ces conditions infernales, les déportés continuaient à se parler, s'encourageaient les uns les autres, et même souriaient et riaient. L'Arménien est la prophétie du monde ! », traduction personnelle.)

²⁵⁹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 22.

²⁶⁰ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, p. 84.

la survie d'un peuple solidaire dans ceux-ci, mais une vision beaucoup plus ambiguë des relations à autrui. Pour sa part, Robert Antelme témoigne de l'oscillation permanente entre solidarité fraternelle et égoïsme absolu, notamment au travers d'un épisode dans lequel le narrateur entremêle la description émue de la fraternité de son camarade Jo, et l'analyse empreinte de désarroi d'une solidarité vouée à l'échec ou du moins limitée à la dimension la plus élémentaire. Ainsi, symboliquement, la fraternité de son camarade s'inscrit sans paroles, elle ne peut que se vivre, et sa formulation ne prend corps qu'à travers l'écriture du rescapé, consacrant la grandeur du geste de Jo :

Jo m'aide à marcher. Fraternité de Jo, silencieuse. La tête dans son dos dans le wagon, les graines dans la main, maintenant son bras sur lequel je m'appuie.²⁶¹

Suivent immédiatement ces lignes désabusées, qui ne parviennent pourtant pas, paradoxalement, à infirmer l'affirmation précédente, voire même la renforce en en montrant l'exemplarité : « Nous ne sommes pas libres d'être fraternels et accessibles. [...] Chacun mange pour soi, bête malade et dolente. ». Au fil de son œuvre, R. Antelme n'a de cesse de lier l'absence de solidarité à une volonté des bourreaux, dédouanant les déportés de leurs comportements égoïstes, effet involontaire du dessein nazi :

[...] Les détenus n'ont pas décidé pour vivre de s'exploiter mutuellement. Ils sont tous exploités par les SS et les kapos droit commun. [...] Ceux qui se battent ou s'insultent ainsi ne sont pas des ennemis. Ils s'appellent entre eux justement camarades, parce qu'ils n'ont pas décidé de cette lutte, elle est leur état.²⁶²

Robert Antelme, à travers *L'Espèce humaine*, renverse la folle logique SS qui cherchait à détruire tout lien de camaraderie : loin d'annihiler tout rapport humain et humaniste entre les déportés, l'horreur nazie les invite au contraire à se rassembler contre leurs bourreaux. C'est du moins l'analyse quelque peu utopique qu'insère R. Antelme au cœur de son récit, qui révèle pourtant au fil des pages les difficultés de mise en pratique de l'opposition solidaire et idéale aux bourreaux. En effet, si l'on rencontre une solidarité évidente dans un récit comme *L'Écriture ou la vie* dans lequel le narrateur décrit les réunions conviviales qui se déroulent aux latrines du camp et qui permettent à chacun de résister et de

²⁶¹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 303.

²⁶² *Ibid.*, p. 75.

survivre, cette solidarité est décrite dans *L'Espèce humaine* comme une échappatoire à construire et à sans cesse entretenir. Ainsi, Jorge Semprun relève le rôle primordial qu'ont joué ces rencontres aux latrines, lieu *a priori* répugnant devenu pour les déportés symbole de liberté, lieu d'abaissement physique d'où les âmes réunies parvenaient à s'élever :

[...] Malgré la buée méphitique et l'odeur pestilentielle qui embrumaient constamment le bâtiment, les latrines du Petit Camp étaient un endroit convivial, une sorte de refuge où retrouver des compatriotes, des copains de quartier ou de maquis : un lieu où échanger des nouvelles, quelques brins de tabac, des souvenirs, des rires, un peu d'espoir : de la vie, en somme. [...] Les latrines devenaient, outre lieux d'aisances, ce qui était leur destination primitive, marché d'illusions et d'espérances, [...] agora enfin où échanger des paroles, menue monnaie d'un discours de fraternité, de résistance.²⁶³

L'évidence semprunienne prend la forme d'un appel dans le récit de Robert Antelme. Loin d'aller de soi, la théorie d'opposition politique à l'opresseur dont nous fait part le narrateur nécessite un éveil des consciences aveuglées par l'égoïsme instinctif. A ce propos, R. Antelme retranscrit un discours d'un de ses camarades déportés, Gaston, qui interpelle chacun et l'incite à ne pas oublier l'existence des autres pour ne pas s'oublier soi-même. Aucun ne sera sauvé s'ils ne combattent ensemble, telle est l'affirmation de Gaston, que le narrateur reprend à son compte :

« On se connaît mal, on s'engueule, on a faim. Il faut sortir de là. Ils ont voulu faire de nous des bêtes en nous faisant vivre dans des conditions que personne, je dis personne, ne pourra jamais imaginer. [...] Mais pour tenir, il faut que chacun de nous sorte de lui-même, il faut qu'il se sente responsable de tous. Ils ont pu nous déposséder de tout mais pas de ce que nous sommes. Nous existons encore. Et maintenant, ça vient, la fin arrive, mais pour tenir jusqu'au bout, pour leur résister et résister à ce relâchement qui nous menace, je vous le redis, il faut que nous nous tenions et que nous soyons tous ensemble. » [...] On oubliait la soupe, on n'y pensait plus. Et ce que l'on avait pu se dire seul à soi-même, venait d'acquérir une force considérable pour avoir été crié à haute voix, pour tous.²⁶⁴

Il est évident que cet appel à la solidarité prouve la difficile émergence d'un sentiment altruiste au sein des camps autant que la conscience affirmée d'un nécessaire recours à celui-ci. A ce propos, on peut noter une divergence entre les récits concentrationnaires et les témoignages issus du génocide des Arméniens : là où ces derniers décrivent une solidarité

²⁶³ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 49.

²⁶⁴ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 213.

étendue et presque naturelle, dont les seules limites assumées seraient celles d'une appartenance à une même patrie, les narrateurs des premiers mettent souvent en lumière une solidarité limitée à quelques individus, une fraternité ou amitié sacrée, et dont la rareté ne cesse d'être soulignée au fil de l'écriture.

- Une solidarité particulière : la fraternité.

La compréhension de l'impossibilité d'une solidarité globale et de la peinture d'une amitié salvatrice est à mesurer à l'aune de l'expérience concentrationnaire : si Jorge Semprun n'infirmes pas toute présence solidaire à Buchenwald, c'est, nous l'avons analysé précédemment, qu'il n'a pas connu l'isolement individualiste forcé qu'a combattu Robert Antelme à Gandersheim et dont *L'Espèce humaine* rend les tourments et la lutte incessante contre l'anéantissement d'un sentiment d'appartenance à une classe d'abord, à l'humanité surtout. Pour sa part, Primo Levi évacue de *Si c'est un homme* la notion de solidarité qui, dans son acception globale, ne pouvait logiquement pas perdurer dans un camp d'extermination. Il confie pourtant dans une écriture empreinte de reconnaissance et d'estime intangible l'échappatoire qu'a constituée l'amitié particulière de Lorenzo à son égard, comme l'émergence d'une amitié solide et inattendue avec Pikolo, symboles de la survie de l'homme au cœur même de l'enfer nazi. P. Levi présente de façon laconique la survenue impromptue de son amitié avec Pikolo, mais le chapitre entier qu'il consacre à ses conversations culturelles avec lui (« Le chant d'Ulysse ») et qui joue un rôle charnière dans *Si c'est un homme* dote *a posteriori* cette phrase apparemment anodine d'une signification profonde et fondamentale : « depuis une semaine, nous étions amis : nous nous étions découverts par hasard, à l'occasion d'une alerte aérienne »²⁶⁵. Le même « hasard » amène la rencontre de Lorenzo, dont l'amitié fraternelle si magnifiquement désintéressée est louée par le narrateur, qui avoue lui devoir la vie : dans un univers fou où l'égoïsme et l'intérêt faisaient loi, Lorenzo représente une humanité sublimée et exceptionnelle ; il est l'incarnation pure et simple de la bonté, comme en témoignent ces lignes :

C'est dans ce monde chaque jour plus profondément ébranlé par les soubresauts de la fin prochaine que, en proie à de nouvelles terreurs, à de nouveaux espoirs et à des périodes d'esclavage exacerbé, je devais rencontrer Lorenzo.

²⁶⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 118.

L'histoire de mes rapports avec Lorenzo est à la fois longue et courte, simple et énigmatique. [...] En termes concrets, elle se réduit à peu de chose : tous les jours, pendant six mois, un ouvrier civil italien m'apporta un morceau de pain et le fond de sa gamelle de soupe ; il me donna un de ses chandails rapiécés et écrivit pour moi une carte postale qu'il envoya en Italie et dont il me fit parvenir la réponse. Il ne demanda rien et n'accepta rien en échange, parce qu'il était bon et simple, et ne pensait pas que faire le bien dût rapporter quelque chose.²⁶⁶

Ce « peu de choses » sur lequel s'attarde P. Levi, dont l'attachement à développer ce qui pourrait apparaître comme sans importance dans une société « normale », marque bien sa conscience d'un geste exceptionnel et grand, son écriture « simple », à l'image de Lorenzo, fait de lui un juste. Primo Levi développera d'ailleurs les circonstances de leur rencontre et complétera le portrait de Lorenzo dans un recueil de nouvelles, *Lilith*, dont l'une d'elle s'intitule « Le retour de Lorenzo ». De la même façon, P. Levi parle avec une nostalgie émue d'Alberto, son « meilleur ami », déporté avec lui, qui n'a jamais cessé d'aider le narrateur et qui disparut lors de la marche d'évacuation du camp. P. Levi résume l'altruisme inentamé d'Alberto, qui n'était pas circonscrit à son seul ami :

Il lutte pour sa propre vie, et pourtant il est l'ami de tous. [...] J'ai toujours vu, et je vois encore en lui le rare exemple de l'homme fort et doux, contre qui viennent s'émousser les armes de la nuit.²⁶⁷

Papken Injarabian inscrit également dans *La Solitude des massacres* l'importance essentielle que prend l'amitié lors d'une expérience horridique : elle est moins aide matérielle que nourriture spirituelle, à l'instar chez lui et dans tous nos témoignages arméniens, de la solidarité : « Par chance, à une halte, j'ai retrouvé Arshil. Ça me soulage. Avec lui au moins, je peux discuter, rigoler. Le temps passe plus vite. »²⁶⁸.

La fraternité, liée à la vie dans les citations précédentes, se voit paradoxalement reliée à la mort dans *L'Écriture ou la vie*. Jorge Semprun rappelle la mort de Maurice Halbwachs qui permet à la fraternité d'émerger dans l'expérience de la mort, sans pour cela devenir mortifère. En effet, le paradoxe s'étend dans les spirales de l'écriture semprunienne et c'est le regard haineux du SS qui, bien que « mortifère », renvoie le déporté « à la vie » (page 34). Le

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 128.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁶⁸ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 46.

regard de l'ami mourant offre l'image d'une destinée fraternelle tragiquement reliée à une mort annoncée mais simultanément synonyme de liberté pour les déportés :

[...] Le regard des miens, quand il leur en restait, pour fraternel qu'il fût – parce qu'il l'était, plutôt –, me renvoyait à la mort. Celle-ci était substance de notre fraternité, clé de notre destin, signe d'appartenance à la communauté des vivants. Nous vivions ensemble cette expérience de la mort, cette compassion. Notre être était défini par cela : être avec l'autre dans la mort qui s'avancit. [...] Nous tous qui allions mourir avions choisi la fraternité de cette mort par goût de la liberté. Voilà ce que m'apprenait le regard de Maurice Halbwachs, agonisant.²⁶⁹

Pour sa part, Robert Antelme témoigne de l'ineptie des théories nazies dont le dessein visait à l'annihilation de tous sentiments philanthropiques. Dans les dernières pages de *L'Espèce humaine*, le narrateur s'attache à transcrire l'épisode symbolique d'un père agonisant et de son fils, enfermés tous deux dans le wagon qui les évacue vers Dachau, lors duquel, au-delà de toute attente, l'amour filial s'affiche d'une manière éclatante. Loin d'être une caricature de sentiments essentiels et constitutifs de l'humanité, l'amour filial qui unit le vieil Espagnol et son fils affirme la transfiguration des sentiments dans et par l'expérience de l'Horreur :

Les SS croient que, dans la partie de l'humanité qu'ils ont choisie, l'amour doit pourrir, parce qu'il n'est qu'une singerie de l'amour des vrais hommes, parce qu'il ne peut pas exister réellement. Mais, là, sur le plancher de ce wagon, l'extraordinaire connerie de ce mythe éclate. Le vieil Espagnol est peut-être devenu transparent pour nous, mais pas pour le gosse ; pour lui, il y a encore sur le plancher la petite figure jaunâtre et ridée du père et, sur elle, celle de la mère s'est imprégnée et, à travers elle, encore tout le mystère possible de la filiation.²⁷⁰

- La solidarité comme gage d'humanité.

Ainsi, il apparaît clairement que la solidarité, au sens large comme dans ses formes plus spécifiques que sont la fraternité, l'amitié ou l'amour filial, permet aux déportés de ne pas s'abîmer dans le gouffre de l'inhumanité. Grigoris Balakian, Robert Antelme ou Primo Levi inscrivent de façon explicite dans leurs récits le lien qui unit la solidarité à l'affirmation de l'humanité voire au retour de l'humanité des déportés. G. Balakian considère à ce sujet la

²⁶⁹ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., pp. 33-34.

²⁷⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 289.

solidarité comme une échappatoire offerte à l'affliction et à la déshumanisation dans des termes extrêmement profonds puisqu'il parle de « bonheur » au cœur même du génocide.

Il m'est impossible de décrire le bonheur qui afflua tout à coup dans mon cœur affligé. Durant tout notre voyage, c'était la première fois que pareille miséricorde nous était témoinée, et *je me sentis redevenir humain...*²⁷¹

Pour sa part, Robert Antelme affirme une solidarité qui permet de rester humain, bien plus que de le devenir à nouveau : la déchéance n'est pas pour lui signe de déshumanisation comme le seraient l'absence de solidarité et le repli sur soi. Le narrateur insiste sur le fait que la déshumanisation ne peut frapper que le déporté isolé, elle ne peut atteindre un groupe solidaire : le danger du camp de concentration n'est donc plus la destruction de l'homme mais l'anéantissement des rapports humains. Comme il l'explique :

Le véritable risque que l'on court, c'est celui de se mettre à haïr le copain d'envie, d'être trahi par la concupiscence, d'abandonner les autres. [...] On peut se reconnaître à se revoir fouinant comme un chien dans les épiluchures pourries. Le souvenir du moment où l'on n'a pas partagé avec un copain ce qui devait l'être, au contraire viendrait à faire douter même du premier acte. L'erreur de conscience n'est pas de « déchoir », mais de perdre de vue que *la déchéance doit être de tous et pour tous.*²⁷²

Dans *Si c'est un homme*, le manque de solidarité qui s'imprègne au fil du récit laisse place dans les dernières pages au retour du partage et des sentiments altruistes. Cette résurgence de sentiments vertueux entraîne la réapparition de l'humanité des déportés, bien que le narrateur n'ait jamais indubitablement condamné leur humanité, comme nous l'avons auparavant analysé. Dans les dernières pages de son récit, le narrateur met en lumière un événement qu'il présente comme un passage symbolique entre le monde de limbes du camp d'extermination et la certitude du retour à l'humanité lors des quelques jours passés au *Revier* du camp abandonné par les nazis, véritable sas permettant d'envisager une rentrée dans la vie « normale ». Primo Levi modèle son écriture comme un faire-part annonçant simultanément la mort du Lager, personnifié, et la renaissance des anciens déportés du camp à une humanité intangible : le camp rend son dernier souffle dans ces quelques lignes et rejoint la pure matérialité tandis que les déportés se dévêtent de leur déshumanisation apparente ou réelle, quittent le monde « de larves » pour rejoindre le monde des hommes. Le partage du pain

²⁷¹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 286. (C'est moi qui souligne.)

²⁷² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 107.

représente alors l'impulsion attendue pour laisser à nouveau émerger la face humaine des déportés, abîmée sous les affres vécus, par un retour de sentiments solidaires :

La veille encore, pareil événement eût été inconcevable. La loi du Lager disait : « mange ton pain, et si tu peux celui de ton voisin » ; elle ignorait la gratitude. C'était bien le signe que le Lager était mort. Ce fût là le premier geste humain échangé entre nous. Et c'est avec ce geste, me semble-t-il, que naquit en nous le lent processus par lequel, nous qui n'étions pas morts, nous avons cessé d'être des Häftlinge pour apprendre à redevenir des hommes.²⁷³

Ce geste de solidarité dans les ultimes soubresauts de la déportation qui rappelle celui de Lorenzo ou d'Alfredo à l'acmé de l'horreur, se dote d'une portée incommensurable en permettant à la fraternité de se dévoiler sans limites, de redevenir un geste de tous pour tous. Les gestes compassionnels s'avèrent après étude plus présents dans nos récits que ce que l'expérience du génocide aurait pu le laisser supposer : on trouve ainsi sans surprise dans les témoignages de Grigoris Balakian et Abraham Hartunian, ministres du culte, leur prise de conscience du rôle consolateur et globalement social qu'ils occupent du fait de leur sacerdoce. Ils ne se présentent en effet que de façon lapidaire comme les bénéficiaires de la solidarité d'autrui mais s'attachent à décrire la charge qui pèse sur leurs épaules et dont ils s'acquittent au mieux malgré les difficultés extrêmes dues à la déportation. Abraham Hartunian traduit à ce propos la nécessité d'apporter une aide spirituelle essentielle à la survie de ses fidèles, qu'il juge comme un véritable devoir incombant à sa charge religieuse, annihilant tout sentiment de désespoir égoïste, malgré la tentation forte d'y succomber :

I collected myself, struggling to preserve my moral strength. The hour to do my very best had come, to comfort not only my own but all the Armenian fragments, for I was left the sole leader and shepherd of this unhappy flock.²⁷⁴

Le narrateur dissémine au fil de son récit l'affirmation du rôle prégnant qu'il a occupé dans le réconfort spirituel apporté aux Arméniens déportés, par-delà ses propres angoisses et désespoir. A. Hartunian n'hésite pas à retranscrire ses doutes au sein de son écriture :

²⁷³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 172.

²⁷⁴ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 20. (« Je me repris, m'efforçant de conserver ma force morale. L'heure de faire de mon mieux était arrivée, pour réconforter non seulement les miens mais aussi tous les débris arméniens, puisque je restais le seul guide et berger de ces ouailles malheureuses. », traduction personnelle.)

How can I describe my mental anguish, the agonies of my heart, my emotions! The scenes of that day had bereft me of mind and strength and will. But in this thrice-exhausted condition I still had to comfort my family, to encourage my remaining people, and to do my possible best. I had to visit houses to give consolation.²⁷⁵

La succession immédiate dans cette citation de termes aux sèmes antithétiques liant douleur éprouvée et réconfort apporté suffit à éclairer le dilemme vécu par le pasteur Hartunian. De façon similaire, le Père Grigoris Balakian témoigne de l'effort philanthropique que lui impose sa charge et de son incapacité à le mettre en pratique. Il insère ainsi dans *Le Golgotha arménien* le malaise éprouvé, qui semble virer au désespoir, à ne pas pouvoir être solidaire de son peuple autrement que de manière spirituelle. Il déplore alors la vision partielle et partiale des Arméniens envers leurs hommes d'Eglise, considérés uniquement comme des guides spirituels, sorte de démiurges qui se révèlent finalement acculés à l'impuissance lors du génocide, n'étant eux-mêmes qu'hommes souffrants, déçus :

Ah, comme ma situation était intenable ! C'est sur moi, pasteur d'un troupeau blessé, ecclésiastique proscrit dans un convoi de proscrits, que tous les regards se concentraient, moi qui était démuné de tout réconfort matériel et moral... Tout cela parce que durant des siècles, le peuple arménien n'avait vu à sa tête que l'homme d'église comme guide ou comme berger... J'étais bien dans ce rôle-là, mais je n'étais que le guide spirituel d'un pitoyable convoi de débris du peuple arménien en route pour Deir es-Zor...²⁷⁶

Contrairement à Abraham Hartunian qui affirme être parvenu à assurer une aide spirituelle à ses fidèles malgré l'extrême difficulté de sa situation, Grigoris Balakian confie le désespoir né de son incapacité à aider ses ouailles, à surmonter ses propres tourments : ne pouvant combattre le désespoir du peuple arménien, il se voit contraint à le partager. Ainsi, au spectacle de l'horreur,

Pasteur et ouailles, nous pleurons tous sur notre funeste destin d'Arménien, nous pleurons sur ceux qui allaient partir et sur ceux qui allaient rester. [...] Ma situation était particulièrement intenable ; en ma qualité de pasteur d'une population innocente condamnée à mort, tous attendaient de moi une parole d'encouragement, d'espoir ou de

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 65. (« Comment décrire ma douleur morale, les angoisses de mon cœur, mes émotions ! Les scènes du jour me laissaient dénué d'esprit, de force et de volonté. Mais dans cet état d'épuisement intense, je devais encore réconforter ma famille, encourager mes fidèles survivants, et faire du mieux possible. Je devais visiter les maisons pour apporter du réconfort. », traduction personnelle.)

²⁷⁶ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 288.

consolation... Etant moi-même un des premiers condamnés à mort, malgré toute ma bonne volonté, j'étais incapable du moindre geste utile...²⁷⁷

Le narrateur du *Golgotha arménien* ponctue ainsi son écriture, comme une sorte de flagellation scripturaire témoignant de sa supposée faiblesse lors du génocide. Il justifie d'ailleurs son témoignage en stipulant qu'il représente la seule aide apportée à son peuple : son écriture paraît ainsi en quelque sorte expier la « faute » dont ne cesse de s'accuser le narrateur. Le guide réduit à une impuissance douloureuse se transforme en témoin, comme il l'analyse clairement :

Unique pasteur en vie dans tout le district d'un troupeau persécuté, j'étais étreint par un chagrin insupportable ; j'allais devoir accompagner les derniers débris d'un peuple innocent déchiqueté par des bêtes féroces jusqu'à l'effrayant Golgotha arménien...
Proscrit et jeté sur les routes moi-même, que pouvais-je faire d'autre qu'être le témoin oculaire du terrifiant martyre de ma race pour, s'il devait plaire à Dieu de me prêter vie, rapporter ce monstrueux forfait à toutes les générations arméniennes à venir ?..²⁷⁸

- La tentation du désespoir.

Les rescapés arméniens abordent tous dans leurs témoignages la question polémique du désespoir et transcrivent de manière plus ou moins loquace l'oscillation duelle qui les jette tour à tour dans un profond désespoir ou une espérance marquée par un fou désir de vivre. L'écriture elle-même de ces récits prend la forme de cette oscillation en se tissant autour de la description de ces deux sentiments contradictoires. Notons d'emblée que Primo Levi, Robert Antelme ou Jorge Semprun ne s'attarde pas sur la description du désespoir, contrairement aux témoignages arméniens. En effet, nous avons déjà mis en lumière l'optimisme voire le caractère utopique que revêt un texte comme *L'Espèce humaine*, qui affirme dès le titre sa confiance inébranlée en l'humanité. Primo Levi, même s'il ne cesse dans *Si c'est un homme* de s'interroger sur l'humanité au sein du camp d'extermination, prouve au final par son écriture une croyance renouvelée en l'homme, avec un optimisme mesuré et attentif. A ce propos, il confie lors d'un entretien datant de mai 1983 au sujet de *Si c'est un homme* : « c'est

²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 149-150.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 176.

un livre optimiste et serein, où l'on s'élève peu à peu, dans le dernier chapitre surtout »²⁷⁹. Il explique donc clairement la construction de son récit en cercles concentriques qui mènent l'humanité d'un monde de négation à son affirmation la plus sublime : peindre le désespoir irait donc à l'encontre de son projet scripturaire. D'ailleurs, comme il l'indiquait lors d'un autre entretien en mai 1971, le désespoir ne l'a jamais assailli dans le camp et il n'a jamais cherché à le transcrire dans son témoignage :

Même à Auschwitz, je n'étais pas désespéré, [...] : ceux qui l'étaient, ceux qui cédaient au désespoir mouraient en quelques jours. Cependant, je ne saurais donner de justification pleine et explicite à cette confiance en l'avenir de l'homme [...]. Il est possible que ce ne soit pas rationnel, mais le désespoir, lui, est certainement irrationnel : il ne résout aucun problème, il en crée même de nouveaux, et il est par nature une souffrance.²⁸⁰

De la même façon, Jorge Semprun n'insère aucune référence au désespoir qu'il aurait pu éprouver à Buchenwald et son récit se concentre sur les possibilités d'advenue de l'écriture de l'Horreur, possibilités visitées, confirmées ou infirmées au cœur même de *L'Écriture ou la vie*, dans une continuelle mise en abîme du récit.

Au contraire, les témoignages des survivants du génocide turc peignent tous les tourments du désespoir. Papken Injarabian transmet à ce sujet la volonté d'« abandon » (page 80) qui le submerge lors de sa déportation en laissant entrevoir un fatalisme certain :

Moi je touche le fond du désespoir. Je ramène la paille sur mon pauvre corps plein de fièvre. J'ai le cœur en déroute. Rien ne va plus. A quoi bon vivre, si vivre c'est ça ! Je veux bien me résigner, mais je refuse de crever debout et à petit feu. Je n'en peux plus de cette misère qui me colle partout. *Fellec* c'est le destin. On ne peut rien contre le destin.²⁸¹

Il est intéressant de constater que l'on rencontre également et d'une façon plus appuyée l'idée de destin et le fatalisme qui lui est intrinsèquement lié dans le tapuscrit confié par l'auteur. Dans ce dernier, le narrateur avoue non sans humour l'ignorance de la notion de *fatum*, concept qu'il apprend d'un jeune Arménien déporté, « toujours triste », contrairement au narrateur qui ne cache pas la possibilité de quelques éphémères moments de joie. Le

²⁷⁹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 191.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 116.

²⁸¹ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 180.

narrateur n'affirme pas avoir fait sien ce concept mais il ne s'interdit pas pour autant l'éventualité d'y recourir :

Il était toujours triste et répétait inlassablement : « O Fellec, O Fellec, dans quelle misère nous as-tu mis ! ». Je lui demandais qui était Fellec, et il me répondait : « Tu ne sais pas qui est Fellec ? C'est lui qui nous a mis dans cette misère ». Je me disais que si je rencontrais Fellec je le tuerais. J'appris bien plus tard que Fellec c'est le destin et qu'on ne peut rien contre lui.²⁸²

A plusieurs reprises, de façon similaire, Vahram Dadrian, également enfant lors de la déportation, témoigne d'un désespoir latent qui se lit dans l'inscription du génocide comme destinée du peuple arménien. Dès les premières pages de son journal, il confie à son lecteur potentiel les sentiments fatalistes qui le submergent quant au déroulement du génocide sans pour autant et paradoxalement dédouaner les Turcs de leur faute : si le destin des Arméniens est de mourir, le narrateur refuse une responsabilité métaphysique et accuse ouvertement ses bourreaux. Le *fatum* demeure donc tout relatif chez V. Dadrian :

Today we are mourning the deaths of our loved ones, who left us and never returned, victims of Turkish hatred and savage vengeance.
We now feel that there is no escape; the same tragic fate awaits all of us.²⁸³

Si A. Hartunian et G. Balakian approchent également de l'idée d'un destin, il s'agit non pas d'une malédiction pesant sur le peuple arménien, cette « black curse » (page 80, « noire malédiction ») dont parle V. Dadrian, mais de l'idée propre à leur sacerdoce d'une épreuve à surmonter. Ils demeurent cependant lucides. En effet, ils ne considèrent jamais le génocide comme une volonté divine : les coupables sont toujours et de manière récurrente identifiés, ce sont les Turcs, et seules les épreuves endurées, par ricochet en quelque sorte, relèvent d'un dessein divin. La volonté génocidaire est humaine, simplement humaine, les souffrances qui en découlent prennent un sens métaphysique. Ceci n'empêche pas les narrateurs de transcrire le désespoir qui les assaille lorsque la signification de tant d'épreuves est voilée par une souffrance trop intense. Abraham Hartunian confie avec pragmatisme l'épuisement physique et moral dont il est victime, alors même qu'il est relativement à l'abri

²⁸² INJARABIAN, Papken, Tapuscrit, p. 37.

²⁸³ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 16. (« Aujourd'hui nous pleurons la mort de nos êtres chers, qui sont partis et ne sont jamais revenus, victimes de la haine turque et de sa vengeance sauvage. Nous sentons désormais qu'il n'y a plus d'issue ; le même destin tragique nous attend tous. », traduction personnelle.)

des massacres, caché dans un orphelinat américain. Son désespoir revêt ainsi une dimension altruiste indubitable, qui relève certes de son statut religieux mais ne diminue cependant pas la grandeur de l'homme :

True, I was in the American circle and comparatively safe. But my anxiety about my loved ones, the endless and hellish work of deportation, the daily sufferings to which the remnants of my nation were subjected, the fear of new evils to come –these were heavy burdens and already I was bending beneath the load. I was worn out and diseased in body and spirit.²⁸⁴

L'écriture d'Abraham Hartunian marque une progression patente dans le désespoir : acculé à l'expérience de l'Horreur qui n'a de cesse (le narrateur, contrairement à tous les autres récits étudiés, témoigne rappelons-le dans *Neither to Laugh nor To Weep* de divers massacres, à l'Horreur chaque fois décuplée, de 1895 à 1922, année du massacre de Smyrne et date du départ d'A. Hartunian pour les Etats-Unis), il avoue son incapacité à assumer le désespoir accumulé au fil des années et des scènes abominables qui paraissent ne devoir jamais atteindre de sommet dans l'ignominie : « The former scenes were being repeated. My mind and body were no longer able to bear them. I was on the verge of a stroke. »²⁸⁵.

Il est intéressant de noter que l'on retrouve dans *Le Golgotha arménien* une description fort similaire du désespoir. Le narrateur décrit en effet, au détour d'une écriture dans laquelle se dégagent simultanément espérance en son peuple et sa patrie et déchéance spirituelle et physique personnelle, l'effondrement de tout son être dans les premiers mois de sa déportation. Citons cette phrase, comme un négatif de la citation précédente :

Effondrés moralement et physiquement, nos yeux noyés de larmes et le sang figé dans nos cœurs, nous regagnâmes nos demeures, en proie à une peine affreuse [...]. Ne pouvant plus supporter le poids des drames qui se succédaient, à peine avais-je mis le pied dans mon cabanon que je m'effondrais sur mon lit, à bout de force et malade [...].²⁸⁶

²⁸⁴ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 114. (« En vérité, j'étais dans le cercle américain et relativement en sécurité. Mais mon inquiétude au sujet des miens, l'infinie et diabolique œuvre de déportation, les souffrances quotidiennes auxquelles étaient soumis les survivants de ma nation, la crainte de nouveaux malheurs à venir – cela représentait de lourds fardeaux et je pliais déjà sous la charge. J'étais complètement épuisé et malade physiquement et mentalement. », traduction personnelle.)

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 169. (« Les scènes anciennes se répétaient. Mon esprit et mon corps n'étaient plus à même de les supporter. J'étais au bord de l'infarctus. », traduction personnelle.)

²⁸⁶ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 136.

Tirillés entre leur désespoir personnel et la nécessité sacerdotale de conserver une espérance si ce n'est pour eux-mêmes, du moins pour leurs fidèles, les deux narrateurs n'hésitent pas à transcrire la souffrance intense dont ils ont été victimes. Abraham Hartunian, en particulier, rapporte avoir quasiment sombré dans la folie lors des massacres de 1915. Les mots ne sont pas ici enveloppes vides de sens, et le narrateur ne les emploie pas de façon fortuite. Le vertige de la folie qui semble inexorablement ronger le narrateur se lit uniquement dans son œuvre. La rareté de la transcription de l'émergence de la folie au cœur de l'Horreur témoigne alors à elle seule d'une précaution auctoriale : A. Hartunian choisit de rester au plus près de l'expérience vécue en refusant la facilité d'un *topos* propre à provoquer la compassion du lecteur s'il ne révèle pas la vérité. Ainsi, la folie menaçante n'est pas dans *Neither To Laugh nor To Weep* un concept vide mais la peinture réaliste d'un équilibre mental mis à mal par les infamies du génocide :

The children were screaming. The mothers were sobbing. All the Armenians watching this scene were sobbing too. I was on the verge of losing my mind. My heart was broken. Tears flowed down my cheeks.²⁸⁷

La folie naissante du narrateur devient le corollaire de la folie génocidaire et ponctue son récit, sans pour autant être particulièrement mise en lumière. A. Hartunian inscrit sa ruine morale sans se ménager mais sans jamais la considérer comme un état pérenne. Au contraire, l'état proche de la folie, si important soit-il, occupe une place mineure sur un plan formel, à l'image de son caractère momentané, relatif aux heures de souffrances les plus sombres : « Our heaven was now totally eclipsed. We had no stars. Mind, heart, body had once again lost their balance. »²⁸⁸.

Grigoris Balakian quant à lui s'attache à décrire les abîmes noires de la folie dans lesquelles se voit plongé un de ses compatriotes et frère de sacerdoce, le Père Komitas. Celui-ci, célèbre pour ses compositions musicales, fut en effet déporté avec les autres intellectuels arméniens de Constantinople et perdit la raison face aux souffrances endurées. Les prémices de la folie qui devait assombrir son esprit jusqu'à sa disparition dans un hôpital psychiatrique parisien sont ici retranscrites par le Père Balakian :

²⁸⁷ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 103. (« Les enfants criaient. Les mères sanglotaient. Tous les Arméniens qui assistaient à la scène sanglotaient également. J'étais sur le point de devenir fou. Mon cœur était brisé. Des larmes coulaient sur mes joues. », traduction personnelle.)

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 190. (« Notre paradis était maintenant totalement plongé dans le noir. Nous n'avions plus d'étoiles. L'esprit, le cœur, le corps avaient une fois de plus perdu leur équilibre. », traduction personnelle.)

Le père Komitas, spécialiste des chants populaires arméniens, qui se trouvait dans notre voiture, manifestait déjà d'étranges troubles psychiques ; prenant les arbres aux grosses racines pour des brigands qui se ruaient sur nous, il essayait de cacher sa tête sous les pans de mon manteau, comme une autruche terrorisée par un prédateur fourrant sa tête dans le sable... Il me suppliait de réciter un « *pahpanitch* » avec l'espoir de retrouver la paix de son esprit dérangé.²⁸⁹

- Le problème du suicide.

Le profond désespoir qui assaille les déportés arméniens et dont ils témoignent à travers leurs œuvres s'avère très intimement lié à la mort. En effet, la mort se teinte paradoxalement au cœur même du génocide d'une connotation relativement positive : elle quitte son caractère angoissant pour apparaître avant toute chose comme une possible échappatoire à l'expérience abominable de la déportation, comme une délivrance aux douleurs endurées. Papken Injarabian, Vahram Dadrian et Grigoris Balakian décrivent à ce propos la tentation éprouvée de souhaiter la mort. La tentation peut être double puisqu'il s'agit parfois de souhaiter la mort de manière passive, en se contentant de l'appeler comme un exutoire, parfois d'être tenté par le suicide. Ces deux issues ne s'excluent pas l'une l'autre comme le confirme principalement le témoignage de G. Balakian et la définition même du suicide proposée par le sociologue Emile Durkheim : « On appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat. »²⁹⁰.

Papken Injarabian transcrit l'épisode emblématique de la mort de sa mère, dernière représentante de sa famille, et dont la disparition le jette dans une absolue solitude. Désespéré, il n'attend plus que la mort, et l'appelle de ses vœux :

Plié en deux, je n'ai plus de raison de vivre. Je veux, moi aussi, que la mort me prenne. Je n'ai plus rien à faire sur cette Terre de souffrance. Je n'ai plus personne. Plus personne... Je suis seul.²⁹¹

²⁸⁹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 93.

²⁹⁰ DURKHEIM, Emile, *Le Suicide*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 5.

²⁹¹ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, p. 122.

Cette volonté mortifère n'apparaît qu'en une unique occurrence dans *La Solitude des massacres* et se dévoile à un tournant de la vie du narrateur et de son récit : cet épisode dépressif et la tentation de la mort qui lui est liée marque effectivement une rupture entre le récit de la déportation pure et le témoignage de l'esclavage qui a suivi chez divers maîtres kurdes. De façon similaire, Vahram Dadrian aborde ce sujet, lui aussi une seule fois, dans les premiers mois de sa déportation, en présentant la mort de ses compatriotes comme une délivrance enviable, par-rapport aux souffrances attendant les survivants dans le désert mésopotamien. De façon parlante, les infortunés ne sont plus les personnes décédées mais bien les rescapés qui ne peuvent apercevoir de fin à leur sort tragique :

Every day we leave one or two unfortunates behind us. [...] But we no longer really mourn for them, since we don't know what may happen to us tomorrow. Every day passing our money gets less, our clothes get more and more worn out, and our provisions get scarcer. The number of sick people increases, the pain and worries multiply. We are headed for the desert. We don't know what kind of tragedy or destiny is waiting for us. We envy everyone who dies and is freed or liberated. We don't consider ourselves lucky to live a few more days or weeks. On the contrary, we are the unfortunate ones – by postponing our deaths we only suffer more in the meantime.²⁹²

Notons qu'à la différence de Papken Injarabian, V. Dadrian emploie un vocabulaire dont le sème dominant rappelle l'idée d'un destin tragique, dont l'issue ne peut être que la mort. Condamné de toute façon, le jeune narrateur confie peut-être surtout ici ses craintes d'une souffrance prolongée inutile au vu de la mortelle issue qui l'attend et qu'il attend, plutôt qu'un véritable désir de mourir : son écriture est plus imprégnée de peur que de mort, elle ne transcrit jamais un désir fou de la mort, une « *libido moriendi* », mais une folle angoisse des souffrances. La même crainte se fait jour dans *Le Golgotha arménien*, le narrateur confirmant une vision dédramatisée de la mort face à des souffrances abominables. Confronté de façon quotidienne à la mort des siens, elle devient habituelle et ne revêt plus l'angoisse de l'inconnu, contrairement à l'ignorance des ignominies qui menacent tous les Arméniens

²⁹² DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 47. (« Chaque jour nous laissons un ou deux malheureux derrière nous. [...] Mais nous ne les pleurons plus désormais, puisque nous ignorons ce qui peut nous arriver demain. Chaque jour qui passe notre argent s'amenuise, nos vêtements s'usent de plus en plus, et nos provisions se font de plus en plus rares. Le nombre de personnes malades augmente, la douleur et les inquiétudes se multiplient. Nous nous dirigeons vers le désert. Nous ne savons quelle sorte de tragédie et de destin nous attend. Nous envions qui meurt et se voit libéré. Nous ne nous considérons pas chanceux de survivre quelques jours ou quelques semaines supplémentaires. Au contraire, nous sommes les malheureux – en différant notre mort, nous ne faisons que souffrir plus pendant ce temps. », traduction personnelle.)

déportés. Si la mort ne peut de toute façon être évitée, le narrateur affirme les attraits d'une délivrance rapide et sans souffrance démesurée :

En réalité, nous nous étions faits depuis si longtemps à l'idée de l'inéluctable, nous y avons tellement songé jour et nuit que la mort ne nous impressionnait plus du tout. Notre seul souhait était qu'elle ne soit pas précédée de tortures, tous les bourreaux turcs des Arméniens ayant l'habitude de supplicier leurs victimes innocentes, pour juste s'amuser de les voir agoniser dans des mares de sang...²⁹³

Le summum de l'horreur n'étant jamais atteint, Grigoris Balakian réitère à plusieurs reprises le désir de quitter un monde d'infamie en évitant le maximum de souffrances. Les êtres disparus sous d'atroces tourments sont ainsi décrits eux aussi comme des êtres au destin enviable : « Nous vivions une période si effroyable de massacres inouïs et inimaginables que nous les vivants enviions tous ceux qui avaient rendu leur dernier souffle dans d'atroces souffrances. »²⁹⁴. Le narrateur déroge à ce propos à une écriture qui respecte la chronologie des événements génocidaires ; en effet, juste après avoir narré la traversée cauchemardesque de la mer de Marmara en s'attardant sur l'angoisse intense ressentie au moment d'être noyé dans ses eaux troubles, G. Balakian utilise la prolepse pour annoncer le regret qui étreignit par la suite les déportés de ne pas avoir péri noyés. Ce procédé, précédé par la description volontairement négative de la mer de Marmara comme un enfer liquide aux vagues angoissantes, plongée qui plus est « derrière le rideau noir des ténèbres » (page 85) permet de témoigner de façon latente de la dimension ahurissante qu'a pris la géhenne turque et le désespoir immense qui pousse les déportés à regretter finalement une mort jugée alors comme une fin atroce et pourtant annoncée par la prolepse comme une échappatoire paisible. Comme l'annonce donc d'emblée le narrateur :

Quelques mois plus tard, nous connûmes des jours si noirs que nous aurions souhaité mourir de noyade en mer et que beaucoup d'entre nous regrettèrent de ne s'être pas jetés à la mer. Car une mort en mer aurait été une délivrance douce et moins atroce que la mort sous la hache précédée de supplices.²⁹⁵

Comme nous l'avons précédemment analysé, le désespoir n'entraîne pas uniquement une attraction passive pour la mort mais révèle parfois une tentation plus ou moins affirmée

²⁹³ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 158.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 150.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 85.

pour le suicide, « dont le sentiment même est un attrait au lieu d'être une douleur, et où la mort ressemble à un voluptueux évanouissement dans l'infini »²⁹⁶. Confronté aux douleurs morales et physiques qui lui sont infligées, l'homme souffrant peut quitter la position passive de la victime de la barbarie pour affirmer une dernière fois sa volonté et crier son humanité en décidant de sa mort, à défaut de maîtriser sa vie. Comme l'exprimait justement Arthur Schopenhauer quant à l'homme plongé dans les abîmes de la douleur morale et physique : « La Nature lui a accordé ce privilège, de pouvoir, alors même qu'elle-même n'impose pas encore un terme à sa vie, la terminer à son gré ; et ainsi de ne pas vivre, comme la bête, aussi longtemps qu'il *peut*, mais aussi longtemps qu'il *veut*. »²⁹⁷. Papken Injarabian rapporte de façon lapidaire les suicides précédés d'infanticides auxquels il a assisté sur la route de la déportation, mais uniquement dans son tapuscrit, le suicide n'étant pas abordé dans *La Solitude des massacres*, comme si la mort volontaire résonnait comme une opprobre à l'encontre de la dignité du peuple arménien, profondément croyant, et condamnant le suicide d'un point de vue plus religieux qu'éthique. Le narrateur décrit d'une écriture étonnamment impassible le suicide de jeunes femmes de sa caravane de déportés :

Nous arrivâmes enfin auprès d'une rivière. [...] Ce fut l'occasion pour certains de sauter dans l'eau pour en finir. Une femme, à la vue de l'eau, se précipita comme une folle vers la rivière et s'y jeta : elle marcha dans l'eau sans effroi jusqu'à y disparaître ; on voyait ses longs cheveux flotter à la surface. [...] Beaucoup de femmes se donnèrent ainsi la mort après l'avoir donnée à leurs enfants.
*Ayant assisté à tout cela, nous continuâmes notre chemin.*²⁹⁸

La candeur surprenante avec laquelle le narrateur traite le sujet essentiel du suicide pourrait laisser perplexe mais on ne peut le taxer d'indifférence coupable face aux douleurs de son peuple ; bien au contraire, il s'agit pour lui de mettre en lumière ce suicide d'ailleurs laborieux pour mieux affirmer son refus du suicide. Sans condamner par ailleurs ses coreligionnaires qui succombent à la tentation suicidaire, P. Injarabian explique que les souffrances dues au suicide ne peuvent prévaloir sur les risques de la déportation et de la bestialité turque. Assistant au défilé des cadavres de jeunes filles flottant au fil de l'eau, il conclut : « Ces images affreuses nous auraient ôté l'idée d'attenter à nos jours, si nous l'avions eue. »²⁹⁹.

²⁹⁶ LAMARTINE, *Raphaël*, cité in DURKHEIM, Emile, *Le Suicide*, Paris, PUF, 2005, p. 315.

²⁹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur, *Le Fondement de la morale*, Paris, Livre de Poche n°4612, 1991, p. 54.

²⁹⁸ INJARABIAN, Papken, Tapuscrit, pp. 7-8. (C'est moi qui souligne.)

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 9.

Lors d'une scène similaire, lors de laquelle Abraham Hartunian doit traverser une rivière profonde aux forts courants, il avoue avoir été traversé par la pensée fugace du suicide, malgré son sacerdoce. C'est d'ailleurs symboliquement la citation biblique qu'il se remémore qui efface rapidement cette pensée suicidaire. Le narrateur ne se contente pas de soumettre sa propre expérience du suicide mais analyse également les causes possibles de la mort volontaire, qu'il ne condamne à aucun moment, en liant le suicide à un message christique de délivrance.

The thought of suicide, with the swiftness of lightning, came and vanished from my mind. "Let yourself go in the water and all will be silence." Why do men commit suicide? What is their mental condition previous to their act? I now understand. "When thou passest through the waters, I will be with thee; and through the rivers, they shall not overflow thee" (Isaiah 43:2).³⁰⁰

Le Dieu protecteur et libérateur d'Israël présenté par le prophète Isaïe dans l'Ancien Testament devient à travers l'écriture d'Abraham Hartunian le Dieu libérateur du peuple arménien : le suicide est ainsi compris comme l'affirmation d'une confiance aveugle en Dieu, promesse de délivrance. La position du pasteur Hartunian est toute empreinte de neutralité, le pragmatisme de l'homme surpassant l'éthique idéaliste du pasteur protestant : sans condamner les hommes qui passent à l'acte, il prouve par sa seule expérience que la prophétie biblique relie avant tout l'homme à la vie et à l'espoir inconditionnel en un Dieu magnanime.

Le Père Grigoris Balakian, catholique, aborde également l'idée du suicide, sous un angle cependant moins problématique puisqu'il avoue avoir prévu de se suicider avec ses compagnons de déportation, mais cette intention reste circonscrite à la seule éventualité d'une mort inévitable. Le suicide, s'il demeure malgré tout acte volontaire, s'identifie plus ici à une échappatoire aux souffrances turques plutôt qu'une réponse à la seule volonté de mourir : les bourreaux resteraient dans le cas présent les Turcs, et le suicide ne serait que la preuve dernière d'un refus de souffrir. Il ne s'agit pas tant pour G. Balakian de s'ôter la vie que de la quitter le moins douloureusement possible, sachant que la condamnation à mort est inéluctable. Il illustre en quelque sorte la philosophie de Schopenhauer lorsque ce dernier distingue la vie en soi et le vouloir-vivre, le suicide anéantissant uniquement la première, la Volonté demeurant l'unique et essentiel fondement de l'homme. Ainsi, il écrit dans son œuvre

³⁰⁰ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 95. (« La pensée du suicide, me vint à l'esprit et disparut à la vitesse de l'éclair. « Laisse-toi entrer dans l'eau et tout sera silence. » Pourquoi les hommes se suicident-ils ? Quelle est leur état mental avant de passer à l'acte ? Je comprends maintenant. « Si tu traverses les eaux je serai avec toi ; et les rivières, elles ne te submergeront pas » (Isaïe 43, 2). », traduction personnelle.)

principale : « Bien loin d'être une négation de la Volonté, le suicide est une marque d'affirmation intense de la Volonté. [...] Celui qui se donne la mort voudrait vivre ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue. Par suite, en détruisant son corps, ce n'est pas au vouloir-vivre, c'est simplement à la vie qu'il renonce. »³⁰¹.

Grigoris Balakian semblerait faire preuve ici d'une grandeur d'âme et d'une liberté d'opinion étonnantes en contradiction avec les préceptes de la foi catholique selon lesquels le suicide reste un des plus graves péchés, même si la mort est de toute façon inéluctable, le pécheur enfreignant l'un des dix commandements : « Tu ne tueras pas. » (Ex, 20 13). Malgré tout, Pierre Moron explique dans son étude sur le suicide que « la pensée chrétienne, dès l'Antiquité, n'est pas aussi radicalement hostile au suicide qu'on le croit généralement. Elle admet en particulier des circonstances atténuantes (la défense de l'honneur, voire dans certains cas la recherche du martyre) »³⁰². Acculé au martyre, le Père G. Balakian n'hésite pas à transcrire dans son témoignage la tentation suicidaire qu'il a éprouvée lors de sa déportation :

Nous étions déjà convenus, dans le cas où la mort s'avérerait inévitable de courir vers le pont qui était seulement à une dizaine de pas et de nous jeter dans le fleuve en crue en raison de la fonte des neiges...
Résolu pour ma part à me précipiter du haut du pont dans le fleuve avec mon cheval, j'observais, dressé sur mes étriers, mon souffle retenu et le cœur battant, l'agitation autour de nous, guettant le moment favorable pour passer à l'acte...³⁰³

La position indubitablement indulgente du religieux à l'égard de la mort volontaire dont témoigne la citation précédente sera atténuée dans le Tome II du *Golgotha arménien*, dans lequel G. Balakian écrira de façon surprenante que « Jamais l'idée du suicide ne m'avait même effleuré durant les trois, quatre années de proscription et de souffrance »³⁰⁴.

Pour sa part, Robert Antelme envisage la possibilité du suicide comme un geste de résistance à la volonté SS. En effet, la mort volontaire devient, dans le camp de concentration, l'ultime affirmation de la liberté du déporté : il choisit d'affirmer son être en le supprimant avant que le SS ou le système nazi le détruise absolument. La mort volontaire nie la volonté de mort toute-puissante des SS : face à un déporté qui se suicide, le SS se heurte à sa propre

³⁰¹ SCHOPENHAUER, Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966, p. 499.

³⁰² MORON, Pierre, *Le Suicide*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. « Que sais-je ? » n°1569, 1975, p. 116.

³⁰³ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 231.

³⁰⁴ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 162.

impuissance, le déporté lui ayant refusé d'accomplir son dessein destructeur en l'accomplissant lui-même. Dans *L'Espèce humaine*, le suicide devient synonyme d'affirmation, d'une revendication politique de l'humanité des déportés, plutôt qu'œuvre de destruction ; c'est l'affirmation d'une volonté propre de l'homme considéré comme simple instrument par ses bourreaux, une reprise en main de sa vie par la mort. La mort volontaire se double aussi de la volonté plus banale d'échapper à des souffrances insupportables, elle est également échappatoire face à la folie intolérable du camp. Robert Antelme rejoint la pensée de Sénèque qui affirmait déjà que « penser à la mort, c'est penser à la liberté » :

On peut être tenté de comprendre ceux qui se sont jetés sur les barbelés électrifiés. Autant pour retirer au SS ce qu'il a dans les mains que pour cesser de souffrir. Le mort est plus fort que le SS. Le SS ne peut pas poursuivre le copain dans la mort. Encore une fois, le SS est obligé de faire trêve. Il touche une limite. Il y a des moments où l'on pourrait se tuer, rien que pour forcer le SS, devant l'objet fermé qu'on serait devenu, le corps mort qui lui tourne le dos, se fout de sa loi, à se heurter à la limite. [...] Le mort n'offre plus de prise. [...] C'est pourquoi on n'a pas toujours peur absolument de mourir. Il y a des moments où, par brusque ouverture, la mort apparaît juste comme un moyen simple de s'en aller d'ici, tourner le dos, s'en foutre.³⁰⁵

On comprend avec cette dernière phrase que le narrateur, s'il conçoit le choix de certains camarades de se suicider, le refuse pour lui-même, s'inscrivant au sein du camp comme *a posteriori*, au cœur de son écriture, dans une posture de lutte politique et humaniste, d'affirmation de l'homme dans les moments les plus sombres de son histoire. La tentation suicidaire se voit ainsi rapidement refoulée au profit d'une affirmation de soi et de tous, de soi dans le visage de l'autre, la solidarité, dans sa forme politique propre à *L'Espèce humaine*, excluant le suicide, sans que R. Antelme condamne par ailleurs les camarades ayant fait ce choix. R. Antelme, par son témoignage même prouve s'il en était besoin qu'il n'a jamais pu « s'en foutre », non tant pour sa personne que pour ses camarades déportés et *L'Espèce humaine* résonne comme la manière pérenne de refuser de « tourner le dos ».

Jorge Semprun, quant à lui, décrit la tentation du suicide dans *L'Écriture ou la vie*, mais celle-ci apparaît après sa libération du camp de concentration. Jorge Semprun ressent la tentation de mettre fin à ses jours comme un moyen de se libérer de la douleur de la mort des camps, un moyen d'affirmer sa liberté par une mort volontaire, pleinement déliée du système concentrationnaire. Hanté par l'expérience de la mort d'autrui qu'il a vécue à plusieurs

³⁰⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 104.

reprises à Buchenwald, le narrateur est tenté d'effacer la douleur de cette expérience inhumaine en se supprimant, sa propre mort annihilant paradoxalement l'expérience de la mort de l'autre. Ne pouvant par essence expérimenter sa propre mort, celle-ci parviendrait alors à annihiler l'expérience de la mort d'autrui, cause de la douleur ressentie :

Rien ne me distrairait de ma douleur. Rien d'autre que la mort, bien entendu. Non pas le souvenir de la mort, de l'expérience vécue que j'en avais : l'expérience de m'avancer vers elle avec les autres, les miens, de la partager avec eux, fraternellement. D'être pour la mort avec les autres : les copains, les inconnus, mes semblables, mes frères : l'Autre, le prochain. D'y fonder notre commune liberté. Non pas ce souvenir de la mort, donc, mais la mort personnelle, le trépas : celle qu'on ne peut pas vivre, certes, mais qu'on peut décider.
Seule la mort volontaire, délibérée, pourrait me distraire de ma douleur, m'en affranchir.³⁰⁶

Le suicide s'affirme comme une question problématique, soulevant interrogations métaphysiques ou humanistes, et sa présence parfois peu visible dans les récits que nous étudions, n'élude pas pour autant son caractère essentiel. La rareté des témoignages sur la mort volontaire lors des génocides turc et nazi correspond finalement à la rareté des passages à l'acte, et ce de façon encore plus frappante dans le cas des camps de concentration et d'extermination allemands. En effet, la perte absolue de sens auquel l'homme du camp se trouve confronté devrait *a priori* l'amener à succomber à une pulsion de mort, comme l'explique Bruno Bettelheim, « le sens de la mort et celui de la vie sont si inextricablement enchevêtrés que, si la vie semble avoir perdu toute signification, le suicide apparaît comme une solution fatale »³⁰⁷. Hermann Langbein³⁰⁸ consacre à ce propos un chapitre de son célèbre *Hommes et femmes à Auschwitz* à la question du suicide au sein de l'univers concentrationnaire. Il relève ainsi la rareté du phénomène suicidaire alors même qu'il traite du plus grand camp d'extermination qu'ait connu l'Allemagne. Il rapporte le témoignage d'une ancienne déportée qui explique qu'« il arrive un moment où, alors que l'on se croit au bord de l'effondrement physique ou moral, l'instinct de conservation prend la forme du défi. « Tu ne vas tout de même pas faire à ces salopards le plaisir de te supprimer ! » »³⁰⁹. Cette manière d'appréhender le suicide pourrait expliquer la prééminence dans nos œuvres du refus de la

³⁰⁶ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 166.

³⁰⁷ BETTELHEIM, Bruno, *Survivre*, op. cit., p. 16.

³⁰⁸ Hermann Langbein, autrichien, fut déporté à Auschwitz en tant que prisonnier politique. Il parvint à se faire accepter comme secrétaire d'un médecin SS, position élevée qui lui permit d'aider les déportés et récolter une masse énorme d'informations sur le camp. Son livre cherche à saisir les raisons qui conduisent un homme à accepter l'inacceptable, interrogeant les anciens déportés comme les anciens tortionnaires.

³⁰⁹ LANGBEIN, Hermann, *Hommes et femmes à Auschwitz*, Paris, Fayard, coll. 10/18, 1975, p. 119.

mort volontaire, bien qu'elle s'oppose à la position affirmée par Robert Antelme pour qui le suicide même devient instrument tragique de défi.

- Le désir de vivre ou la peur de la mort.

H. Langbein éclaire également le problème du suicide en rapportant un témoignage retrouvé enterré près d'un crématoire dans lequel son auteur Zelman Lewental décrit le désir de vie qui étreint chaque homme confronté à la mort, désir égoïste malgré les apparences altruistes mises en exergue par les déportés eux-mêmes et dénoncées par Z. Lewental : « L'homme se persuade qu'il ne se soucie pas de sa propre vie, de sa propre personne, mais du bien de la collectivité. [...] Or la vérité, c'est qu'il voudrait vivre à tout prix. »³¹⁰. C'est bien ce désir de vie qui submerge le narrateur de *La Solitude des massacres* après l'épisode désespéré de la mort de sa mère :

Les jours passent et mon cœur reprend vie. Il y a quelque part en moi le minuscule filet d'une source qui ne demande qu'à jaillir. Vivre. Vivre, c'est plus fort que tout.³¹¹

Vahram Dadrian témoigne lui aussi d'un désir de vivre qui pourrait paraître *a priori* incompréhensible, d'autant plus qu'il décide de le présenter à deux reprises dans un environnement particulièrement douloureux, dépeint à l'aide d'un vocabulaire marqué par la souffrance, celle de la maladie d'abord :

If my malaria continues like this, it will eventually kill me. Life no longer holds any delight for me. It's strange, though: the desire to live increases from one day to the next. As if there were a mysterious force hidden deep in our soul. It keeps repeating in our unconscious: "You mustn't die... Live! There's still a lot to see!"³¹²

³¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

³¹¹ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, p. 128.

³¹² DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 211. (« Si ma malaria continue ainsi, elle finira par me tuer. La vie ne contient plus aucune joie pour moi. C'est pourtant étrange : le désir de vivre augmente de jour en jour. Comme s'il y avait une force mystérieuse cachée profondément dans notre âme. Cela ne cesse de répéter dans notre inconscient : « Tu ne dois pas mourir... Vis ! Il y a encore de nombreuses choses à voir ! ». », traduction personnelle.)

Puis celle du génocide en lui-même, qui plonge le narrateur dans un dilemme existentiel dont la réponse clairement optimiste résonne de façon curieuse et sublime au centre de l'horreur :

I watched the street for hours and started questioning the meaning of this meaningless struggle and hectic existence. Was it worth enduring all these deprivations and tortures to prolong a life which even the most pitiful street dog wouldn't envy?

I started brooding, and suffered mental agony for a long while, until I could answer the above question: yes, it was worth it!³¹³

Le profond désir de vivre dont témoignent les deux rescapés arméniens les plus jeunes n'infirmes pas un autre point qui semble exclure la possibilité du suicide : la peur de la mort affirmée de façon patente dans plusieurs récits. Le suicide avoue sa présence mais n'est alors pas considéré comme une solution satisfaisante ; l'idée seule de pouvoir mettre fin à ses jours suffit à libérer l'homme souffrant de ses angoisses, l'existence, même fantasmagorique, d'une échappatoire permet de survivre et de supporter l'insupportable. C'est ce qu'analysait déjà Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*, lorsqu'il écrivait que « la pensée du suicide est une puissante consolation : elle nous aide à passer maintes mauvaises nuits »³¹⁴ (§ 157). Ainsi Papken Injarabian retranscrit-il la peur irraisonnable qu'il éprouve à la vue de cadavres, vision d'horreur qui le confronte aux mystères impénétrables de la disparition et de la souffrance, dans une atmosphère empreinte d'attraction et de répulsion face à un spectacle tragique :

[...] Je contemple ces morts, hébété. Je ne sens plus ma gorge sèche, mes muqueuses gonflées. Je n'ai qu'une seule idée, éviter cette fin que je trouve terrible. Je vois dans la mort un événement si terrifiant, si incompréhensible, si injuste, qu'il me semble comprendre pourquoi nous tenons tant à la vie.³¹⁵

La peur de l'inconnu et du néant que révèle la mort, « limite extrême de toutes choses » (Horace, *Epîtres*, I) n'est pas un sentiment propre au seul narrateur de *La Solitude des massacres*. En effet, Robert Antelme constate que la peur de la mort est un sentiment commun et trivial, dans la vie quotidienne, et logiquement amplifié dans la société des camps, où la mort omniprésente, loin de se banaliser, devient plus angoissante. La peur de la mort

³¹³ *Ibid.*, p. 240. (« Je surveillais la rue pendant des heures et commençais à mettre en doute la signification de cette lutte insensée et de cette existence mouvementée. Est-ce que ça valait la peine de supporter toutes ces privations et ces souffrances pour prolonger une vie que même le plus pitoyable chien errant n'envierait pas ? Je commençais à broyer du noir, et j'étais au supplice un long moment, jusqu'à ce que je puisse répondre à la question précédente : oui, ça en valait la peine ! », traduction personnelle.)

³¹⁴ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Paris, Gallimard, Folio Essais n°70, 1971, p. 93.

³¹⁵ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, p. 92.

devient ainsi un sentiment partagé par tous les déportés, une menace prise en son sens le plus tragique :

La peur de la mort est devenue un fait social non dissimulé du tout, constatable par n'importe lequel d'entre nous. Les cinq cents types qui attendent, à l'appel, il est visible qu'ils ont peur de mourir, tous.³¹⁶

Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi transmet quant à lui son incapacité de se suicider, bien qu'il fasse au sein du camp l'expérience de la mort qui remet en cause l'optimisme béat qui le rendait jusqu'alors intouchable : « J'avais une confiance énorme, inébranlable et stupide dans la bienveillance du destin, et les mots « tuer » et « mourir » avaient pour moi un sens tout extérieur et littéraire. »³¹⁷. L'expérience concentrationnaire, dans son extrême cruauté, détruit chez le narrateur la possibilité de se donner la mort, il est réduit à ses seuls besoins primaires, besoins vitaux, qui excluent alors l'inclination mortifère. Le narrateur témoigne de son anéantissement physique et psychologique, mort avant la mort :

De ma vie d'alors il ne me reste plus aujourd'hui que la force d'endurer la faim et le froid ; je ne suis plus assez vivant pour être capable de me supprimer.³¹⁸

Primo Levi exprime ici un sentiment qu'analysait à la même époque Bruno Bettelheim dans *Survivre*, en des termes similaires quoique relevant plus spécifiquement de la psychologie : « Les suicides proprement dits étaient relativement rares ; se suicider, c'est entreprendre une action, aussi désespérée qu'elle soit, et ils [les déportés] n'avaient plus la force d'agir de leur plein gré. »³¹⁹. Rappelons que Primo Levi, à l'instar de nombreux rescapés de la Shoah, s'est donné la mort en avril 1987 en se jetant dans la cage d'escalier de sa maison maternelle, sans laisser d'explication. Ferdinando Camon témoigne de sa « conviction que la mort de Primo Levi fut un accident, ou que, si elle fut voulue, cette volonté n'entraînait d'aucune façon dans un système, et n'avait pas la forme d'un projet : elle restait, elle aussi, un accident, et rien de plus. »³²⁰. Fin tragique d'un optimiste (pour jouer sur le titre de la biographie de Myriam Anissimov) qui quelques jours avant sa mort s'entretenait

³¹⁶ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 105.

³¹⁷ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 153.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 153.

³¹⁹ BETTELHEIM, Bruno, *Survivre*, op. cit., p. 137.

³²⁰ CAMON, Ferdinando, *Conversations avec Primo Levi*, Paris, Gallimard, Le messager, 1991, p. 8.

avec Bianca Giudetti Serra et lui confiait : « Tu penses que je suis déprimé à cause d'Auschwitz ? Je ne le pense pas. J'ai survécu, j'ai raconté. J'ai témoigné. »³²¹.

Le refus de la mort peut ainsi être motivé par l'émergence de l'angoisse de mort et laisse également apparaître parfois la survivance d'un espoir inconditionnel. Abraham Hartunian inscrit à ce sujet dans son œuvre le rejet du désespoir, qui, s'il se dévoile dans les épisodes les plus sombres du génocide et dans les passages les plus noirs de son récit, est avant tout considéré par le narrateur comme un piège à éviter pour qui veut échapper à la mort.

What cursed days we pass through one by one! What now? It would not do for me to merely bewail this calamity, to show despair and drive others to despair! I would do my very best even under heaven's curse itself!³²²

Grigoris Balakian, assailli par de profondes périodes de désenchantement, témoigne malgré tout de façon répétée et quasi systématique de son espoir jamais démenti en des jours meilleurs, même aux heures les plus graves. Il n'a de cesse dans les deux tomes de son *Golgotha arménien* de transcrire cet espoir, dont la dimension utopique se fait parfois sentir, qui s'inscrit et se révèle par le vecteur d'un patriotisme exacerbé. En effet, l'écriture de G. Balakian oscille sans cesse entre le désespoir de voir son peuple massacré et l'attente de la mort et l'espoir de voir émerger une nouvelle nation arménienne construite avec le sang de ses martyrs. Le *topos* du printemps illustre ainsi le renouveau d'un peuple anéanti, il en devient même à plusieurs reprises une métaphore patente :

Alors que quelques jours plus tôt nous étions en proie à l'angoisse de la mort et indifférents à la nature et à tout le reste, maintenant, à la vue de la féerie printanière, nous nous efforcions déjà de chasser le souvenir des plaines et vallées ensanglantées, des squelettes et des crânes, et animés par un espoir prématuré, nous nous figurions que nous étions déjà sauvés. [...] A mi-chemin de leur mort, rêvant du printemps de leur pays, les pauvres garçons marchaient et pleuraient, arrachant des larmes à ceux d'entre nous dont les yeux n'étaient pas encore taris.³²³

³²¹ ANISSIMOV, Myriam, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Paris, JC Lattès, 1996, p. 510.

³²² HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 144. (« Quels jours maudits avons-nous passé un par un ? Qu'allait-il arriver maintenant ? Cela ne servirait à rien de simplement me lamenter sur cette calamité, de montrer mon désespoir et pousser les autres au désespoir ! Je ferais de mon mieux même sous la malédiction des cieux ! », traduction personnelle.)

³²³ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 276.

Le narrateur multiplie les références au sursaut attendu d'une nation entière, qui constitue un espoir fou, seul capable de conférer un sens à des souffrances sans cela vaines, d'offrir une signification essentielle et nécessaire à la vie et à la mort de tout un peuple. Grigoris Balakian se plaît à peindre la tragédie arménienne dans l'optique de la résurrection d'une nation bafouée depuis toujours :

En dépit des épreuves endurées, ils conservaient toute leur force morale et guettaient comme moi l'aurore éblouissante de l'Arménie... [...] Et nous les misérables débris dispersés de l'arménité naufragée, réunis par le hasard dans ce défilé enneigé des hautes montagnes du Taurus, nous nous réconfortions secrètement les uns les autres et nous nous bercions du rêve de la délivrance future...³²⁴

Le vocabulaire choisi montre bien la volonté de l'auteur d'inscrire le génocide sous le signe d'une épreuve à surmonter, une véritable passion, dramatique transition vers la reconnaissance d'une patrie : il refuse d'y voir un événement absolument absurde, sans signification rationnelle, comme fût analysé le génocide nazi et comme ses condisciples écrivains considèrent le génocide des Arméniens. L'émergence d'une nation prend pour le narrateur une telle importance qu'il n'hésite pas à faire des victimes du génocide turc des martyrs ayant versé leur sang innocent pour que les générations futures puissent assister à la naissance (ou renaissance) de l'Arménie. D'une écriture qui peut apparaître au lecteur dure voire impitoyable, mais qui dévoile avant tout l'attente immémoriale de tout un peuple renié, le Père Balakian transcrit son rêve patriotique :

Bien que nous fussions éreintés et en guenilles, dépouillés de tout, beaucoup d'entre nous n'étant plus que des squelettes, nous gardions encore dans le tréfonds de notre âme le rêve de l'indépendance prochaine de l'Arménie libérée. Peu importait que la moitié du peuple arménien l'ait payée de son sang, pourvu qu'elle fût définitivement acquise ! Pourvu que les générations à venir fussent une fois pour toutes délivrées de la barbarie des exterminateurs de leur race, pourvu que l'Arménien, n'étant plus condamné à s'exiler sous des cieux étrangers, naquît, vécût et mourût sous son propre toit !...³²⁵

N'oublions pas que sous l'apparence trompeuse de faire peu de cas des victimes du génocide, G. Balakian leur dédie son œuvre, qu'il construit explicitement comme un mémorial à ces victimes immolées sans autre dessein que leur disparition et qui ont su faire

³²⁴ *Ibid.*, p. 260.

³²⁵ *Ibid.*, p. 282.

naître une patrie, éphémère, certes, mais témoignant avant tout de la possibilité d'une Arménie libre et indépendante, aux sacrifiés pluriels pour une « âme » unique. L'auteur explique clairement son intention dans les pages de sa préface où il présente son œuvre comme le mémorial des martyrs arméniens et exhorte ses lecteurs à partager son sentiment patriotique et sa volonté d'une Arménie indépendante. Ainsi, il incite ses lecteurs au courage, à la reconnaissance et à l'espérance :

Ton espoir, place-le d'abord en Dieu et ensuite en toi, avec la profonde certitude qu'un peuple ancien au riche passé historique et doté d'aussi hautes qualités **peut être massacré mais ne meurt pas ; on le croit cadavre et le descend dans la tombe mais il ressuscite miraculeusement...**³²⁶

Grigoris Balakian relie à plusieurs reprises l'espoir qu'il a conservé au sein de l'horreur à la volonté de porter témoignage du calvaire enduré par ses camarades disparus et par la nation toute entière. Si Vahram Dadrian met en exergue sa volonté précoce de tenir un journal lors de sa déportation et d'y consigner les récits d'autres rescapés dans le but de témoigner des atrocités turques, il n'établit jamais aucun lien entre ce journal – dont l'importance est indéniable pour le narrateur, qui prend son devoir de témoin très au sérieux – et un quelconque espoir : l'écriture contemporaine aux événements génocidaires ne permet pas d'augmenter sa foi en la possibilité de survivre, contrairement au Père Balakian dont l'espoir de survie se voit gonflé par sa volonté de témoigner. Ainsi, lorsque V. Dadrian rédige son journal le 1^{er} janvier 1917, il exprime avant tout le peu d'espoir qui lui reste ; loin d'être le vecteur de l'espoir, son écriture se veut vecteur de ses sentiments désenchantés :

As I write these lines I wonder what I'll write on the first day of next year, provided I'm still alive: "When 1917 went, it took with it all division among nations"? Or perhaps: "It took with it the worries and pains of the Armenian people"? The former is more likely, as there isn't a single spark of hope that the cup of suffering has yet been filled.³²⁷

³²⁶ *Ibid.*, p. 19.

³²⁷ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 192. (« Alors que j'écris ces lignes, je me demande ce que j'écrirai le premier jour de l'an prochain, à condition que je sois toujours en vie : « 1917 s'en fût en emportant avec lui toute division entre les nations » ? Ou peut-être : « Il a emporté les tourments et souffrances du peuple arménien » ? Celui-là est plus prometteur, puisqu'il n'y a plus une seule étincelle d'espoir que la coupe de nos souffrances n'ait pas déjà éteinte. », traduction personnelle.)

- Une note d'espoir.

Le narrateur du *Golgotha arménien* met en lumière d'une façon certes caricaturale, mais néanmoins véridique, l'espoir né de son dessein scripturaire ; garder espoir est ainsi volonté de vivre et désir de témoigner pour tous ceux qui ont disparu. Après avoir, comme nous l'avons étudié, construit le premier tome de son récit sur la transcription d'une incessante oscillation entre espoir et déchéance tant physique que morale, G. Balakian décrit une attitude toute encline à l'espoir, à aucun moment remise en cause par les tourments vécus, l'écriture optimiste du second tome cédant à l'indécision omniprésente dans le premier opus. Est-ce mauvaise foi consciente ou oubli involontaire d'un narrateur littéralement porté par la volonté d'accomplir son devoir de mémoire et d'écriture ? La question finalement s'efface d'elle-même devant l'efficacité du mémorial scripturaire du Père Balakian. Il témoigne ainsi dans le tome II de son espoir et de sa volonté de survivre au génocide :

Jamais l'idée du suicide ne m'avait même effleuré [*sic*] durant les trois, quatre années de proscription et de souffrance. Je faisais tous les efforts au contraire, j'endurais toute épreuve avec plaisir [*sic*] pour qu'un mince pilier ou une pierre de plus reste debout dans le temple détruit de la race arménienne, [...] pour qu'il reste un témoin vivant de plus de cette effroyable tragédie arménienne...³²⁸

Il est intéressant de noter que Grigoris Balakian est le seul rescapé parmi ceux étudiés à transcrire explicitement l'espoir qui l'étreint tout au long de son expérience génocidaire. Il fait de cet espoir une force étonnamment positive dans son *Golgotha arménien*, mais le concept même d'espoir n'est paradoxalement pas toujours jugé de la sorte dans les récits concentrationnaires. En effet, au silence de R. Antelme, P. Levi ou J. Semprun quant à un espoir qui ne peut ou ne veut se dire répond une attaque acerbe de Tadeusz Borowski dans son récit *Le Monde de pierre*. Son analyse désabusée d'un espoir handicapant et délétère en ce qu'il prévient toute possibilité de révolte et entraîne *a posteriori* une passivité mortelle se révèle étonnant mais instructif. L'espoir, qu'il soit tourné vers Dieu ou vers les hommes, devient alors un sentiment fallacieux, responsable finalement de l'accomplissement du génocide nazi :

Et si nous sommes ici maintenant, c'est sans doute aussi pour ce monde-là. Crois-tu que sans l'espoir de voir arriver cet autre monde, de voir rétablir les droits de l'homme, nous vivrions dans le camp ne serait-ce qu'un seul jour ? C'est cet espoir qui fait aller les hommes avec apathie à la chambre

³²⁸ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 162.

à gaz, qui leur commande de ne pas risquer la révolte, qui les plonge dans l'inertie. [...] Jamais dans l'histoire de l'humanité l'espoir n'a été plus fort que l'homme, mais jamais non plus il n'a fait autant de mal que pendant cette guerre, que dans ce camp. On ne nous a pas appris à nous défaire de l'espoir, et c'est pour cela que nous périssons dans les chambres à gaz.³²⁹

Sans ouvertement inscrire l'espoir dans son journal, Vahram Dadrian décrit l'éruption de bonheur qui secoue les Arméniens à l'annonce de la proclamation de l'indépendance de la République d'Arménie, alors même que les déportés sont toujours sur la route. La joie de ses compatriotes reste cependant toute relative pour le narrateur, lassé des mensonges répétés et des illusions furtives dus justement à un naïf espoir :

This thrilling news spread through the village faster than lightning. Men and women rushed to our house and many of them put their fingers on the words REPUBLIC OF ARMENIA, just like the Apostle Thomas, and started shedding tears of happiness. Today for the seventh time the faces of Armenian refugees are smiling. We only hope that this won't turn into an unfounded smile.³³⁰

Si l'espoir n'est pas explicitement inscrit dans les témoignages de R. Antelme et P. Levi, ils placent pourtant au sein de leurs récits quelques rares apparitions du bonheur, dont la rareté même souligne son caractère symbolique et essentiel. Un sourire partagé au camp de concentration devient l'aveu d'une humanité triomphante, soulevant le masque de la déchéance, comme le dépeint Primo Levi : « Nous regardons autour de nous comme des aveugles qui recouvrent la vue, et nous nous entre-regardons. Nous ne nous étions jamais vus au soleil : quelqu'un sourit. »³³¹. Cette émergence du bonheur au cœur de la tourmente nazie, aussi impromptue que réconfortante pour les déportés est également retranscrite dans les récits de Robert Antelme et Jorge Semprun. Ainsi, dans *L'écriture ou la vie*, les latrines, devenues lieu paradoxal de fraternité, sont également l'endroit où se dévoile la possibilité d'éprouver « une sorte d'excitation, d'indicible allégresse »³³², à travers la déclamation complice entre le narrateur et un camarade déporté de quelques vers du lied de la Lorelei. De façon similaire, Robert Antelme rapporte un épisode lors duquel la miction ouvre un espace

³²⁹ BOROWSKI, Tadeusz, *Le Monde de pierre*, op. cit., p. 190.

³³⁰ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 258. (« Cette nouvelle palpitante fit le tour du village plus vite que l'éclair. Les hommes et les femmes se précipitèrent chez nous et beaucoup d'entre eux pointèrent les mots REPUBLIQUE D'ARMENIE, exactement comme l'apôtre Thomas, et commencèrent à verser des larmes de joie. Aujourd'hui pour la septième fois les visages des réfugiés arméniens sourient. J'espère seulement que cela ne s'avèrera pas un sourire sans fondement. », traduction personnelle.)

³³¹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 79.

³³² SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 51.

de liberté où s'engouffre le bonheur éphémère, bonheur qui lie le déporté à la transcendance, lorsque celui-ci, alors même qu'il accomplit un besoin primaire, dernier indice de son humanité, lève les yeux au ciel et contemple l'immensité céleste, et sans doute sa propre grandeur. La nuit « effrayante » se révèle alors simplement et magnifiquement « belle » :

Plus que d'autres, cette nuit-là était effrayante. J'étais seul entre le mur de l'église et la baraque des SS, l'urine fumait, j'étais vivant. Il fallait le croire. Encore une fois, j'ai regardé en l'air. J'ai pensé que j'étais peut-être seul alors à regarder la nuit ainsi. Dans la fumée de l'urine, sous le vide, dans l'effroi, c'était le bonheur. C'est sans doute ainsi qu'il faut dire : cette nuit était belle.³³³

Chaque instant de liberté arraché aux bourreaux permet au prisonnier qui en bénéficie d'accéder au bonheur, qui, de façon symbolique, se fait jour dans des instants liés en apparence à la déchéance de l'homme du camp. En effet, s'il n'a pas lieu dans les latrines, il apparaît lorsque le narrateur ramasse des déchets dans l'usine où il est employé (ou plutôt exploité), niant le système concentrationnaire en trouvant sa liberté heureuse au cœur de l'asservissement :

[...] J'étais le détenu déchet qui avec ses pieds avance, avec ses mains ramasse les déchets. Coïncidence parfaite de la tâche et de l'homme ; cette harmonie les [les civils de l'usine] rassurait, c'était sûr. Ils avaient de la considération pour celui qui travaillait à sa machine, parce qu'il fabriquait méthodiquement une chose qui servirait et ils devaient penser que ce travailleur qui était plus estimable était aussi plus libre. Ils ne savaient pas qu'en ramassant les déchets au hasard, courbé, parfaitement ignoré, il arrivait qu'on soit heureux, comme en pissant.³³⁴

La peinture de quelques rares et subreptices épisodes heureux n'est pas évidente dans les récits issus de génocide, et plus particulièrement dans le cas du génocide des Arméniens. Il semble y avoir pour ses rescapés une barrière insurmontable à décrire un sentiment comme le bonheur alors même que l'on transcrit le paradigme de l'horreur : si Vahram Dadrian esquisse les sourires de ses compatriotes, c'est finalement pour mieux en souligner le caractère éphémère et candide, puisqu'ils sont la dupe de leurs espoirs crédules, et si le Père Balakian s'attache à transmettre un espoir fou, il ne décrit que peu le bonheur parfois éprouvé lors de ses rêves patriotiques, il laisse en fait à son lecteur le soin de considérer le bonheur tacite caché sous les sentiments et les attentes patriotiques. Abraham Hartunian et Papken Injarabian

³³³ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 122.

³³⁴ *Ibid.*, p. 77.

n'abordent pas le sujet, comme si celui-ci prenait un caractère blasphématoire au sein de l'écriture d'un génocide ignoré pour les uns, nié par d'autres, et notamment par ses auteurs.

- Emergence d'une nouvelle éthique, au-delà des paradoxes.

Pourtant, l'existence d'un sentiment comme le bonheur au cœur de l'abjection et la volonté assumée de certains témoins d'inscrire cette sensation salutaire dans leurs récits prouvent le désir de surmonter les paradoxes et de révéler par et dans l'écriture un monde *a priori* inconcevable, dans lequel l'humanité dévoile un nouveau visage, où les anciens paradoxes s'effacent et deviennent parfois liens. L'expérience génocidaire telle qu'elle peut être rapportée dans nos récits testimoniaux permet d'entrevoir un nouvel ordre moral, au sein duquel évolue en tentant de survivre la « créature confuse » (Thomas Mann) qu'est l'homme déporté. Lorsque le seul impératif d'un homme devient sa propre survie, la grandeur et la misère de toute l'espèce humaine se font jour, en annihilant parfois des concepts moraux dont l'évidence est alors remise en cause. L'inhumanité des conditions de (sur)vie lors des génocides turc et nazi amène à appréhender la problématique d'une morale qui n'est plus de mise : l'expérience-limite de l'abject conduit ainsi les rescapés à s'interroger sur les fondements et les limites de la morale. Tzvetan Todorov prévient dans son ouvrage *Face à l'extrême* de la vacuité voire de la perversion éthique de vouloir juger de l'humanité des déportés. L'homme social ne peut décemment pas juger de la moralité d'hommes plongés dans un univers asocial, et par nature, au-delà de la morale :

A force de supprimer les ingrédients habituels de la vie humaine en société, on crée une situation entièrement artificielle, qui ne nous renseigne plus que sur elle-même. Herling a raison : « J'en suis arrivé à la conviction qu'un homme ne peut être humain que lorsqu'il vit dans des conditions humaines, et qu'il n'y a pas de plus grande absurdité que de le juger sur des actions qu'il commet dans des conditions inhumaines. » (Herling, G., *Un Monde à part*, Denoël, 1985, p. 164.)³³⁵

Hermann Langbein ne dit pas autre chose lorsqu'il rapporte au sujet du camp d'extermination d'Auschwitz : « Aucun critère de la vie normale ne s'appliquait à un camp d'extermination. [...] Rien n'était inconcevable à Auschwitz. Tout était possible, littéralement

³³⁵ TODOROV, Tzvetan, *Face à l'extrême*, Paris, Points Seuil, 1991, p. 45.

tout. »³³⁶. Ainsi le comportement de l' « être pétri d'argile et d'esprit » (P. Levi) lors du génocide ne peut laisser présager de son comportement humain dans une société aux règles morales pertinentes. Cette constatation conduit le narrateur de *Si c'est un homme* à interroger son lecteur sur le jugement qu'il est possible de porter sur la pertinence de concepts moraux placés sur la pierre d'achoppement des camps :

Nous voudrions dès lors inviter le lecteur à s'interroger : que pouvaient bien justifier au Lager des mots comme « bien » et « mal », « juste » et « injuste » ? A chacun de se prononcer d'après le tableau que nous avons tracé et les exemples fournis ; à chacun de nous dire ce qui pouvait bien subsister de notre monde moral en deçà des barbelés.³³⁷

Primo Levi revient de façon plus étendue sur ce point dans *Les Naufragés et les rescapés*, pendant analytique de son témoignage. Il pointe alors l'incongruité d'un jugement sur des comportements supposés immoraux dans les camps nazis, alors même que les bases sociales et humaines sur lesquelles repose la morale avaient été ruinées.

[...] Même si l'on ne voulait pas tenir compte de l'enfer dans lequel ils [les prisonniers du Lager] ont été brusquement précipités, il est illogique d'exiger d'eux [...] le comportement que l'on attend des saints et des philosophes stoïciens. Dans l'énorme majorité des cas, en réalité, leur comportement a obéi à une loi d'airain : dans l'espace de quelques semaines ou de quelques mois, les privations auxquelles ils étaient soumis les ont amenés à une condition de pure survie, de lutte quotidienne contre la faim, le froid, la fatigue, les coups, où la liberté de choix (en particulier des choix moraux) était réduite à néant [...].³³⁸

Il est intéressant de noter que parmi les rescapés arméniens, seul Grigoris Balakian aborde le problème de la confrontation de la morale à l'horreur du génocide, par le biais de la foi. Ainsi, l'apostasie n'est-elle pas condamnée par le narrateur lorsque celle-ci était la dernière échappatoire face à la folie meurtrière des Turcs. Il paraît illustrer cette phrase d'A. Kremer-Marietti qui affirme la malléabilité du concept de morale, s'adaptant aux circonstances. Il n'y a pas de définition pérenne et forclosée de la morale mais de multiples possibilités de définir la morale *hic et nunc*, selon la nécessité : « Si toujours l'homme a besoin de la morale, il faut admettre que la morale dont il a besoin n'est pas toujours la même. »³³⁹. Grigoris Balakian établit en effet une distinction profonde entre sa propre

³³⁶ LANGBEIN, Hermann, *Hommes et femmes à Auschwitz*, op. cit., pp. 87-88.

³³⁷ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 92.

³³⁸ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, Paris, Arcades Gallimard, 1989, p. 49.

³³⁹ KREMER-MARIETTI, Angèle, *La Morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1978, p. 24.

conscience morale de guide spirituel et la morale de ses compatriotes ; l'apostasie revêt une double nature, déshonneur pour le prêtre, mais exutoire honorable pour les survivants arméniens.

Je dois cependant préciser que tous mes efforts pour rester en vie étaient faits à la condition de survivre à ce terrifiant désastre sans perdre mon honneur et non au prix d'une apostasie qui m'aurait valu le mépris général. Mais pour ce qui est du salut des débris survivants du peuple arménien, je n'étais pas aussi intransigeant : tous les « moyens » étaient bons pour qu'ils en réchappent !³⁴⁰

Le narrateur fait ici preuve d'une compréhension rare à l'égard de ses fidèles qui ont renoncé à leur foi pour embrasser (souvent de façon apparente) la religion de leurs bourreaux et ainsi échapper à la mort en enfreignant le premier commandement : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. » (Ex 20 3). La certitude dont témoigne la citation précédente où la survie elle-même prévaut sur les « moyens » employés à cette fin s'avère beaucoup plus modulée quelques pages auparavant, lorsque le narrateur établit une sorte de hiérarchie morale dans laquelle les apostats certes ne sont pas exclus mais figurent néanmoins derrière les hommes à la foi inébranlable restés avec le révérend dans l'attente d'une mort certaine. La distinction est claire au sein du récit qui rend la séparation morale entre ces deux sortes de survivants, à l'image de la séparation spatiale décrite dans le texte :

Ce groupe [les futurs apostats] s'étant isolé dans un coin, tous ceux qui préféreraient la déportation et la mort à l'apostasie, et qui représentaient les neuf dixièmes des captifs, se massèrent autour de moi.
L'on pourrait évidemment trouver des excuses à cette démarche faite dans l'unique espoir d'échapper par l'apostasie à une mort certaine dans les déserts arides de Deir es-Zor.
Mais j'avais davantage d'estime et d'admiration pour ceux qui s'étaient rassemblés comme des poussins sous mes ailes ou autour de moi, tout en sachant que c'est une mort inévitable qui nous attendait tous.³⁴¹

L'oscillation entre une condamnation tacite et une compréhension patente par la suite tend à prouver le caractère flou du concept de morale dont les limites fluctuent à mesure de l'avancée dans l'abjection. Les narrateurs arméniens mettent de toute façon peu en lumière les comportements susceptibles d'être jugés par leurs lecteurs comme des déviations morales ou des perversions. Ainsi, l'infanticide ou l'anthropophagie, parangons de l'immoralité dans une société « normale » et condamnés par tous en tant que tels, ne sont qu'effleurés dans nos

³⁴⁰ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 196.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 171.

récits, parfois totalement passés sous silence (bien que ces comportements extrêmes furent relativement courants lors de la déportation des Arméniens, aussi bien d'ailleurs que dans les camps de la mort), et, en tout cas, jamais jugés moralement. Les descriptions toutes superficielles de tels comportements se retrouvent surtout dans des récits dus à des témoins occidentaux, sur qui la menace de la mort ne pesait pas. Un témoin allemand, Armin T. Wegner rédige en 1919 une lettre ouverte au président américain Wilson, et ose dépeindre les scènes d'anthropophagie infanticide auxquelles il a assisté : « I have seen maddened deportees eating as food their own clothes and shoes, women cooking the bodies of their own new-born babes. »³⁴². Il est aisé de comprendre que l'adjectif employé (« maddened »), plus que de dédouaner les rescapés du génocide, montre le refus de Werner de juger des êtres rendus irresponsables de leurs actes par la folie qui les assaille et au-delà, par la folie de leurs bourreaux. Il est très intéressant de comparer cette citation d'un témoin extérieur au génocide à cette citation d'Aram Andonian, ayant été déporté avec le Père Balakian, et qui a assisté à des scènes similaires ; il décrit de la sorte la caravane des survivants :

Ce n'étaient plus que des caravanes de possédés dans lesquelles on pouvait rencontrer des scènes épouvantables qui n'ont point leurs pareilles dans les annales de l'humanité.³⁴³

La qualification utilisée est similaire, puisque Aram Andonian parle lui aussi de « possédés », mais il préfère passer sous silence les comportements de ses compatriotes en employant une formule volontairement floue. Ce refus de décrire l'abject se retrouve à de nombreuses reprises dans les témoignages des rescapés arméniens qui rapportent peu de scènes pouvant être jugés immorales : si la moralité n'existe plus dans ces comportements désespérés, les narrateurs semblent décider *a posteriori* de rétablir la moralité perdue par les actes par une écriture volontairement éthique, qui réussit la gageure de témoigner sans trahir l'expérience et sans tomber dans la peinture d'actions si ce n'est immorales, du moins amoraux, au sens où elles ne peuvent se ramener à aucun concept passé. Il n'est ainsi pas étonnant de ne trouver presque aucune scène relative à des comportements au-delà de la morale de la part des déportés dans les récits que nous étudions, et cette volonté éthique peut d'ailleurs parfois s'étendre aux comportements des bourreaux eux-mêmes : l'écriture confère

³⁴² NAZER, James, *The First Genocide of the 20th Century. The Story of the Armenian Massacres in text and pictures*, New York, T&T Publishing Inc., 1968, p. 122. (« J'ai vu des déportés rendus fous manger leurs vêtements et leurs chaussures, des femmes faire cuire les corps de leurs nouveau-nés. », traduction personnelle.)

³⁴³ ASSO, Annick, *Le Cantique des larmes, Arménie, 1915, Paroles de rescapés du génocide*, Paris, La Table Ronde, 2005, p. 246.

aux victimes une dignité et une moralité qui leur avaient été volées lors du génocide, en étendant un voile de pudeur sur les événements les plus horribles. Notons que cela se retrouve fréquemment en ce qui concerne des scènes de viol ; les narrateurs privilégient alors la suggestion à la description. Ainsi d'un témoin direct, Pailadzo Captanian, dont l'écriture semble inapte à rapporter de telles scènes :

En ai-je vu sur la route de ces cadavres tantôt nus, tantôt demi-nus, en des poses indécentes. Des hommes délirants, assouvis, avaient même enfoncé des morceaux de bois dans leur corps... Ma plume se refuse à en dire davantage.³⁴⁴

On retrouve la même condamnation dans le témoignage d'un pasteur américain ayant assisté aux scènes les plus horribles et qui refuse d'inscrire celles-ci dans son récit:

The posture and condition of many of the female corpses shrieked accusations against the unnatural inhumanity of those beastly gendarmes too damning to blacken any printed page.³⁴⁵

Il est d'autant plus étonnant de trouver dans *To the Desert* une telle scène, qui n'est pas passée sous silence ou voilée sous des termes vagues ; le jeune narrateur délègue sa voix en rapportant les propos de Sarkis, rescapé arménien, sous une forme laconique et non plus lacunaire comme dans les citations précédentes. L'horreur se dévoile ici en quelques mots, comme si l'écriture, devenue télégraphique, avouait l'impossibilité de traduire véritablement l'horreur et la retenue morale qui étreint le narrateur lors de cette description :

Young adolescent girls with their breasts cut off; young women with their vaginas stuffed with stones and branches; girls scarcely 12 years old lying in pools of blood. Even in their eternal silence they proclaimed the ghastly butchery they had been subjected to.³⁴⁶

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 175.

³⁴⁵ RIGGS, Henry H., *Days of Tragedy in Armenia, Personal Experiences in Harpoot, 1915-1917*, Michigan, Gomidas Institute, 1997, p. 152. (« La posture et l'état de nombreux cadavres de sexe féminin hurlaient leur accusation contre l'inhumanité anormale de ces gendarmes bestiaux, trop accablante pour noircir n'importe quelle page. », traduction personnelle.)

³⁴⁶ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary, op. cit.*, p. 178. (« De jeunes adolescentes aux seins tranchés ; de jeunes femmes aux vagins bourrés de pierres et de branches ; des filles d'à peine 12 ans étendues dans des mares de sang. Même dans leur silence éternel, elles proclamaient la boucherie abominable à laquelle elles avaient été soumises. », traduction personnelle.)

Comme on le constate, à la concision quasi coupable de la description de l'abjection la plus vile des bourreaux semble répondre dans la seconde partie de la citation la résurgence de la morale, par et dans l'écriture de Vahram Dadrian, qui reprend un rythme plus apaisé et une forme plus ciselée. Papken Injarabian résume d'une phrase l'annihilation des concepts moraux durant la déportation : « Les codes de sauvagerie ont remplacé les codes d'honneur. »³⁴⁷.

L'homme confronté au summum de l'infamie ne peut demeurer insensible et rester intouché par ce spectacle, comme les concepts moraux qui le gouvernent ne peuvent rester inchangés. Ainsi, Jean Améry, déporté à Auschwitz à la même période que Primo Levi fait-il ce constat amer et néanmoins frappé de bon sens : « On ne contemple pas le spectacle de l'homme déshumanisé, qui réalise ses exploits ou ses crimes monstrueux, sans que tous les concepts innés de dignité humaine soient remis en question. »³⁴⁸. Cette remise en cause des concepts moraux, on le comprend, est à double tranchant, car l'expérience génocidaire permet de révéler les aspects les plus abjects de l'humanité mais peut également en dévoiler les comportements les plus purs, les plus dignes. L'expérience abjecte apporte au déporté une liberté morale inédite, le pousse à explorer des régions inconnues de l'âme humaine. C'est cette expérience du « Mal radical » que Jorge Semprun transcrit dans *L'Écriture ou la vie*, en s'appuyant sur la formule kantienne. Le camp de concentration devient pour le narrateur le lieu infernal de l'expérimentation de la théorie de Kant, « cruciale et massive, elle aura tout envahi, tout dévoré »³⁴⁹. Le « Mal radical » devient ainsi « l'essentiel » du récit à fournir, comme il a été l'essentiel de l'expérience concentrationnaire. Le déporté en a l'intuition, et le narrateur la transcrit dans une scène où J. Semprun tout juste libéré confie ses projets scripturaires au lieutenant Rosenfeld, en quête d'un « bon début » pour le récit qu'il souhaite fournir :

L'essentiel ? Je crois savoir, oui. Je crois que je commence à savoir.
L'essentiel, c'est de parvenir à dépasser l'évidence de l'horreur pour
essayer d'atteindre à la racine du Mal radical, *das radikal Böse*.³⁵⁰

Il s'agit pour le personnage comme pour le narrateur de parvenir à « dévoiler le mystère glacial de cette expérience, sa sombre vérité rayonnante : *la ténèbre qui nous était échue en partage* » (page 98). Le camp de Buchenwald devient le lien entre les anciennes

³⁴⁷ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 109.

³⁴⁸ AMERY, Jean, *Par-delà le crime et le châtement*, Arles, Actes Sud, 1995, p. 48.

³⁴⁹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 98.

³⁵⁰ *Ibid.*

méditations toutes théoriques de J. Semprun étudiant en philosophie, et le pragmatisme des réflexions du narrateur ; l'expérience du camp établit une logique et relie ce qui s'avère réflexion existentielle, dépassant les limites des barbelés, « une méditation, pour le dire avec les mots qu'André Malraux écrirait seulement trente ans plus tard, sur « la région cruciale de l'âme où le Mal absolu s'oppose à la fraternité » »³⁵¹. Jorge Semprun expose ainsi dans son récit cette liberté tragique, propre à l'être humain, lorsqu'il décrit « la ténèbre du mystère de l'humanité de l'homme, vouée à la liberté du Bien comme à celle du Mal : pétrie de cette liberté » (page 74) ou encore, page 99, puisque le narrateur multiplie les évocations de cette liberté : « Le Mal est l'un des projets possibles de la liberté constitutive de l'humanité de l'homme... De la liberté où s'enracinent à la fois l'humanité et l'inhumanité de l'être humain... ».

J. Semprun témoigne de la malléabilité de l'homme, capable du pire comme du meilleur, et illustre cette constatation de Giorgio Agamben : « La puissance humaine confine à l'inhumain, l'homme supporte jusqu'au non-homme. [...] Cela veut dire que l'homme porte en soi le sceau de l'inhumain, que son esprit contient en son centre la blessure du non-esprit, du chaos non-humain, atrocement livré à son être capable de tout. »³⁵². Cette plasticité de l'homme a été particulièrement analysée par Primo Levi, qui l'inscrit au cœur de *Si c'est un homme* et y revient de façon plus détaillée et plus poussée avec un recul de quarante ans dans *Les Naufragés et les rescapés*, qu'il écrit en 1986. Dans cet ouvrage, il consacre un chapitre à ce qu'il nomme la « zone grise », zone dans laquelle les concepts de morale et de dignité deviennent flous, où leurs contours communément admis se brouillent pour laisser place à l'indécision, à une région où les distinctions manichéennes se confondent jusqu'à l'indétermination morale. Ainsi, dans *Si c'est un homme*, Primo Levi décrit déjà sans la nommer explicitement cette « zone grise » lorsqu'il distingue deux catégories d'hommes (qui donnent son titre au chapitre) et démonte les dualités communes, mises à mal par l'expérience du camp :

[...] Il existe chez les hommes deux catégories particulièrement bien distinctes, que j'appellerai métaphoriquement les élus et les damnés. Les autres couples de contraires (comme par exemple les bons et les méchants, les sages et les fous, les courageux et les lâches, les chanceux et les malchanceux) sont beaucoup moins nets, plus artificiels semble-t-il, et surtout ils se prêtent à toute une série de gradations intermédiaires plus complexes et plus nombreuses.³⁵³

³⁵¹ *Ibid.*, p. 65.

³⁵² AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 99.

³⁵³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 94.

Tenter de survivre à l'enfer des camps sans renier ses principes moraux apparaît véritablement pour le déporté comme une gageure insurmontable. C'est de cette impossibilité inhérente au camp de concentration dont témoigne B. Bettelheim lorsqu'il écrit : « il était très difficile de demeurer vivant et inchangé, car chaque effort pour survivre impliquait des changements intérieurs, alors que tout effort pour défendre des valeurs morales s'accompagnait d'un péril mortel »³⁵⁴. De la même manière, Primo Levi constate la nécessité d'opérer un changement moral pour parvenir à survivre, en ménageant malgré tout une possible échappatoire, accessible à un nombre réduit de déportés, poussés par la chance ou portés par une « supériorité », paradoxale et gênante dans ce contexte :

Survivre sans avoir renoncé à rien de son propre monde moral, à moins d'interventions puissantes et directes de la chance, n'a été donné qu'à un tout petit nombre d'êtres supérieurs, de l'étoffe des saints et des martyrs.³⁵⁵

L'emploi d'un vocabulaire religieux, qui se poursuit dans la phrase suivante, dans laquelle la survie devient manière « d'atteindre le salut », est *a priori* relativement ambigu avant de s'avouer paradoxal. En effet, le narrateur choisit de peindre les portraits de ces « êtres supérieurs » d'Auschwitz et le lecteur se voit confronté à un abîme moral où la supériorité prend les masques de la perte du respect de soi (le cas de Schepschel, qui « a perdu l'habitude de penser à lui-même autrement que comme un sac qui doit être régulièrement rempli » (page 99) et prêt à tout pour cela), du « dominateur résolu et sans joie » (Alfred L. ; page 101), de l'être monstrueux, dément et brutal (Elias) ou encore de l'être machiavélique et perfide (Henri, « dur, lointain, enfermé dans sa cuirasse, ennemi de tous et de chacun, aussi fuyant et incompréhensible que le serpent de la Genèse », (page 107)).

Ainsi, les voies de salut dépeintes par Primo Levi ont-elles un accent étrange et paradoxal : les êtres qu'il qualifie de « supérieurs » s'avèrent tous des représentants moralement monstrueux (et parfois physiquement, comme dans le cas d'Elias) d'une humanité déchue. Elias devient alors emblématique de l'homme des camps, et sa survie signe l'abrogation et l'inadaptation totale des anciennes règles morales à l'aune de l'univers concentrationnaire. De la sorte, un être mis au ban de la société « normale » et surtout normée, se transforme dans le camp en stéréotype de l'être le plus à même de survivre, et

³⁵⁴ BETTELHEIM, Bruno, *Le Cœur conscient, op. cit.*, p.147.

³⁵⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme, op. cit.*, p. 99.

même, d'être « heureux » (page 105) dans l'horreur. Comme l'explique le narrateur, la vie au camp est le reflet en négatif de la vie à l'extérieur du camp, et ce qui peut être moral ou immoral dans l'une n'a plus aucune pertinence dans l'autre : le criminel et fou Elias « triomphe » au camp et devient le « spécimen humain le plus approprié au mode de vie du camp » (page 104) :

Si Elias recouvre la liberté, il sera relégué en marge de la communauté humaine, dans une prison ou dans un asile d'aliénés. Mais ici, au Lager, il n'y a pas plus de criminels qu'il n'y a de fous : pas de criminels puisqu'il n'y a pas de loi morale à enfreindre ; pas de fous puisque toutes nos actions sont déterminées et que chacune d'elles, en son temps et lieu, est sensiblement la seule possible.³⁵⁶

Primo Levi le considère pleinement comme l'incarnation de l'homme des camps et annonce que seule cette sorte d'homme saura survivre à la géhenne concentrationnaire. Cependant, il ménage une porte de sortie aux êtres qui auront su préserver leur force morale et auront réussi à conserver leur conscience, tâche ardue mais seule garante d'une survie absolue, de la chair et surtout de l'esprit :

Pour ceux qui n'ont pas en eux de solides ressources morales, pour ceux qui ne savent pas tirer de la conscience de soi la force de s'accrocher à la vie, pour ceux-là, l'unique voie de salut est celle qui conduit à Elias : à la démence, à la brutalité sournoise. Toutes les autres issues sont barrées.³⁵⁷

Ironique paradoxe d'un « salut » qui ne mène qu'à la vésanie ou au retour à des instincts primitifs³⁵⁸ voire bestiaux ! Primo Levi refuse toutefois de considérer que le rescapé des camps serait à juger comme le paradigme de l'être sauvage, capable de survivre dans les situations les plus extrêmes. Il s'oppose ainsi d'emblée à la thèse fort discutable de l'américain Des prés, qui verra le jour à la libération du camp et selon laquelle les survivants des camps seraient les êtres rendus à leur caractère primitif et capables de ce retour à un état de nature. La citation suivante répond à cette thèse, avant même sa parution, en interrogeant la part de l'inné et de l'acquis chez l'être humain en lutte pour sa survie, tout en se défendant de vouloir réduire l'homme à un être instinctif et grossier :

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 104.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Notons ce portrait d'Elias : « Elias est voleur par nature et en toute innocence : il témoigne en cela de la ruse instinctive des animaux sauvages. » (page 104). Primo Levi y caractérise bien la nature d'Elias, être voué à l'instinct et incapable de s'insérer dans un système social aux normes morales.

Non que nous nous rendions à la conclusion un peu simpliste selon laquelle l'homme serait foncièrement brutal, égoïste et obtus dès lors que son comportement est affranchi des superstructures du monde civilisé, en vertu de quoi le Häftling ne serait que l'homme sans inhibitions. Nous pensons plutôt qu'on ne peut rien conclure à ce sujet, sinon que sous la pression harcelante des besoins et des souffrances physiques, bien des habitudes et bien des *instincts sociaux* disparaissent.³⁵⁹

L'oxymore que nous avons souligné met bien en lumière la volonté de Primo Levi de considérer les principes moraux comme des éléments constitutifs de l'homme, capables de survivre à l'épreuve des camps. Le narrateur n'a de cesse de témoigner de l'importance primordiale du respect de soi et d'autrui dans la situation limite du camp, et les portraits peu enviables de ceux qui trouvent le salut hors des frontières de la morale ne font que renforcer, par ricochet, le message de P. Levi, partagé d'ailleurs par B. Bettelheim lorsqu'il analyse : « les convictions morales, et les actes inspirés par elles ne garantissaient pas la survie – rien ne pouvait la garantir, et la plupart des prisonniers ont péri – mais ils en étaient néanmoins des éléments importants »³⁶⁰.

Ce qu'expose principalement P. Levi en y consacrant un chapitre très analytique au centre de *Si c'est un homme* (il est le seul de nos auteurs à insérer une analyse très détaillée du comportement de l'homme confronté au non-sens absolu des camps de concentration et à l'abjection des génocides), c'est l'impossibilité de juger les hommes qui ont participé contre leur gré à cette « gigantesque expérience biologique et sociale » (page 93). « Autres temps ; autres mœurs » : le proverbe atteint un paroxysme et P. Levi avoue l'incongruité perverse de vouloir juger des actes absolument atypiques, attachés à un lieu et à une époque précise. Ainsi, s'il considère que la particularité du Lager peut « servir à mettre en évidence des valeurs fondamentales » (page 93), il s'interdit et interdit de juger l'épisode particulier du camp à l'aune de la vie sociale « normale ». Primo Levi analyse cette *impotentia judicandi* dans *Les Naufragés et les rescapés*, où il explique l'ambiguïté humaine : « l'homme, dit Thomas Mann, est un être contradictoire, et il le devient d'autant plus, pouvons-nous ajouter, qu'il est plus fortement soumis à des tensions : il échappe alors à notre jugement, comme une boussole s'affole au pôle magnétique »³⁶¹. Le système concentrationnaire laisse émerger une conception floue de la morale, morale éphémère, circonscrite au *hic et nunc* du camp et que nul ne peut juger hors de ces limites spatiales et temporelles. Primo Levi assène en de

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 93. (C'est moi qui souligne.)

³⁶⁰ BETTELHEIM, Bruno, *Survivre*, *op. cit.*, p. 347.

³⁶¹ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, *op. cit.*, p. 63.

multiples occurrences l'interdiction morale de juger ces êtres déportés : « Je le répète : je crois que personne n'est autorisé à les juger, ni ceux qui ont connu l'expérience des Lager ni, encore moins, les autres. »³⁶².

Robert Antelme illustre dans *L'Espèce humaine* cette *impotentia judicandi* au sein même de l'expérience concentrationnaire par un épisode symbolique du renversement et de la plasticité des valeurs morales. Il rapporte ainsi la scène du viol en échange d'un morceau de pain d'un jeune déporté par Félix, déporté ayant échangé ses dents en or contre de la nourriture, dénoncé par « un Français droit-commun » (page 201). Le narrateur dépeint le comportement des SS qui battent sauvagement Félix, et prennent l'effet pour la cause : « Les coups que recevaient les types durcissaient définitivement cette conscience d'être dans le bien. On ne peut recevoir des coups et avoir raison, être sale, bouffer des épiluchures et avoir raison. »³⁶³. La caricature de « justice » des nazis qui condamnent l'acte immoral de Félix en cherchant à le tuer par la torture devient le premier pas vers une nouvelle forme de morale pour les déportés. R. Antelme dévoile la chronologie de cette morale :

Le matin, on avait dit que Félix était un salaud parce qu'il avait profité du petit qui crevait de faim. C'était dégueulasse. C'était immonde. Puis on avait vu Fritz et le politzei l'emmener.³⁶⁴

L'élan donné par l'anaphore qui caractérise de façon très crue l'immoralité du comportement de Félix se trouve brisé par l'adverbe, qui laisse présager d'une évolution dans le jugement des déportés quant au viol de leur camarade. En effet, le retour de Félix après la torture devient l'occasion d'un témoignage de fraternité certes tacite mais symbolique puisqu'il efface la condamnation première en réhabilitant le camarade :

- Qu'est ce que tu veux ? a demandé Félix, d'une voix faible, en le regardant.
 Le copain s'est soulevé sur son coude et a répondu :
 - Rien.
 Et il lui a tendu la main.³⁶⁵

³⁶² *Ibid.*, p. 58.

³⁶³ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 202.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 203.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 204.

R. Antelme révèle ici un pan de cette éthique inédite des camps : Félix n'est considéré comme un « salaud », son acte n'est « immonde » que jusqu'au moment où il devient à son tour victime de la violence SS, qui, finalement le dédouane, dans un dernier élan de solidarité face à l'opresseur. Il incarne l'être qui a choisit « l'inanition morale » pour ne pas succomber à « l'inanition physique »³⁶⁶, mais la justice inique des nazis prévient toute condamnation morale de la part de ses camarades et, *a posteriori*, du narrateur.

Pour Primo Levi, c'est cette « inanition morale » qui condamne l'homme dans le camp, elle est le point de non-retour et signe l'accomplissement de la déshumanisation. Peu enclin à juger ses pairs, P. Levi émet pourtant un unique jugement dans les dernières pages de son témoignage, dans lequel la perte du respect de soi signe inmanquablement la perte du respect d'autrui et ne permet, au mieux, que de sauver une enveloppe charnelle vidée de tout esprit, non un homme mais un fantoche. P. Levi dévoile lui aussi une éthique nouvelle au sein de laquelle l'immoralité n'est plus par essence synonyme de faute, même si la condamnation demeure :

Celui qui tue est un homme, celui qui commet ou subit une injustice est un homme. Mais celui qui se laisse aller au point de partager son lit avec un cadavre, celui-là n'est pas un homme. Celui qui a attendu que son voisin finisse de mourir pour lui prendre un quart de pain, est, même s'il n'est pas fautif, plus éloigné du modèle de l'homme pensant que le plus fruste des Pygmées et le plus abominable des sadiques.³⁶⁷

On comprend que l'analyse du comportement des déportés à Auschwitz dans *Si c'est un homme* ainsi que la transcription d'une éthique absolument inédite, que l'on retrouve également dans *L'Espèce humaine*, dévoilent un aspect rare des camps de concentration : la possibilité offerte au déporté resté conscient de soi d'entrevoir une des faces cachées de l'humain, ses limites les plus viles et ses grandeurs les plus admirables. L'exception des camps de la mort telle qu'elle est présentée et analysée par P. Levi projette une lumière nouvelle sur l'humanité, permet de rejeter des conceptions désormais obsolètes et souligner les concepts fondamentaux certifiés *in vivo*, par l'expérience concentrationnaire. Comme l'explique P. Levi :

Nous sommes persuadés [...] qu'aucune expérience humaine n'est dénuée de sens ni indigne d'analyse, et que bien au contraire l'univers particulier

³⁶⁶ BETTELHEIM, Bruno, *Le Cœur conscient*, op. cit., p. 229. (« Il fallait opter entre l'inanition morale ou l'inanition physique et la plupart des prisonniers finissaient par choisir de sauver leur peau plutôt que le respect de soi. »)

³⁶⁷ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 185.

que nous décrivons ici peut servir à mettre en évidence des valeurs fondamentales, sinon toujours positives.³⁶⁸

P. Levi reviendra d'ailleurs à de nombreuses reprises sur cette maturation enrichissante née des « baraquements où j'avais souffert et où j'avais mûri »³⁶⁹, comme par exemple lors de ses entretiens avec Ferdinando Camon, à qui il explique :

[...] L'expérience du Lager a été fondamentale, pour moi. Naturellement, je ne voudrais pas y retourner, cependant, à côté de l'horreur de cette expérience, que j'éprouve encore à présent, je ne puis nier qu'elle ait eu aussi des résultats positifs. Il me semble que j'y ai appris les choses qui font l'existence des hommes. [...] Je dois dire aussi qu'Auschwitz a été ma véritable université.³⁷⁰

De façon similaire, R. Antelme partage dans son avant-propos à *L'Espèce humaine* une analyse relativement positive de son expérience des camps. Loin de faire de la folie nazie un non-sens absolu et absolument négatif pour ceux qui l'ont vécu, il y entrevoit la possibilité de l'affirmation concrète de l'unité de l'espèce humaine, après avoir pu en apercevoir les limites.

La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine. Elle sert ensuite à méditer sur les limites de cette espèce, sur sa distance à la « nature » et sa relation avec elle, sur une certaine solitude de l'espèce donc, et pour finir, surtout à concevoir une vue claire de son unité indivisible.³⁷¹

Le camp de concentration est ainsi considéré comme un révélateur de la véritable nature humaine, de ses vices et vertus. Le narrateur inscrit cette révélation due au camp au cœur de son récit lorsqu'il explique les renversements moraux liés à la déportation et la leçon du camp :

Il y a des types qui seront peut-être respectés là-bas et qui nous sont devenus aussi horribles, plus horribles que nos pires ennemis de là-bas. Il y a aussi ceux dont on n'attendait rien, dont l'existence était là-bas celle de l'homme sans histoire, et qui se sont montrés des héros. C'est ici qu'on aura connu les estimes les plus entières et les mépris les plus définitifs, l'amour de l'homme et l'horreur de lui dans une certitude plus totale que jamais ailleurs.³⁷²

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 93.

³⁶⁹ LEVI, Primo, *La Trêve*, *op. cit.*, p. 20.

³⁷⁰ CAMON, Ferdinando, *Conversations et entretiens avec Primo Levi*, *op. cit.*, pp. 65-66.

³⁷¹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 11.

³⁷² *Ibid.*, p. 98.

L'opposition spatiale marquée par les adverbes « ici » et « là-bas » montre bien la dissociation entre la vision faussée de l'humanité hors du camp et la révélation du vrai visage de l'homme grâce à l'expérience concentrationnaire. Dans une lettre datée de juin 1945 adressée à son ami Dionys Mascolo, Robert Antelme se considérait déjà comme un « nouveau vivant » et mettait en lumière la transformation opérée par son expérience du camp sur son être le plus profond : « Si l'on voulait donc voir se former un homme, on pourrait m'observer de près, en faisant la part du caractère morbide de la formation. »³⁷³. Il ne s'agit jamais, en effet, d'occulter la dimension pour le moins douloureuse de l'expérience de l'Horreur, mais bien, par-delà cette douleur, d'être capable d'y reconnaître son caractère positif. Le commentaire de Dionys Mascolo quant à cette lettre souligne l'émergence d'une identité – voire d'une essence – totalement nouvelle pour le déporté.

Elle [la lettre] dit une re-naissance, et cette re-naissance, décrite par celui-là même qui est occupé à re-venir au monde, est la naissance d'un autre homme, à lui-même inconnu, le même devenu autre.³⁷⁴

Si P. Levi et R. Antelme parviennent à surmonter l'abjection de leur expérience des camps de concentration pour y déceler une richesse cognitive et ontologique sur le comportement des hommes, il n'en est pas de même de tous les survivants. Ainsi, Jean Améry, alors qu'il a vécu comme P. Levi à Auschwitz, demeure dans une vision toute négative et cynique de son expérience. Pour lui, l'homme échappé de l'horreur nazie n'a acquis aucune connaissance sur lui ou sur l'espèce humaine en général, au contraire, la seule certitude qui se fait jour concerne la ruine de l'esprit, sa relégation dans des abîmes de noirceur et de vacuité jusqu'alors ignorés et désormais insurmontables :

Qu'à Auschwitz nous ne soyons pas devenus non plus meilleurs, plus humains, plus altruistes et moralement plus mûrs, cela va sans dire, je crois. [...] Nous avons emporté la certitude désormais immuable à nos yeux que l'esprit dans sa plus grande étendue est un *ludus* et que nous sommes, ou plutôt, que nous n'étions, avant notre entrée dans le camp, rien d'autre que des *homines ludentes*. Cette reconnaissance a mis un terme à pas mal de présomptions et autres suffisances métaphysiques, mais en même temps aussi à beaucoup de joies spirituelles naïves et à un certain sens fictif de la vie.³⁷⁵

³⁷³ MASCOLO, Dionys, *Autour d'un effort de mémoire, Sur une lettre de Robert Antelme*, Paris, Maurice Nadeau, 1987, p. 15.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 22.

³⁷⁵ AMERY, Jean, *Par-delà le crime et le châtement*, op. cit., p. 48.

J. Améry met donc en évidence la révélation de la vanité de l'homme dont l'esprit n'a pas su résister à l'épreuve inhumaine imposée par les nazis et l'impossibilité désormais de se référer à un concept spirituel qui a montré si ce n'est sa vacuité, du moins ses limites. Cette vision d'une déchéance irrémédiable de la conscience que déplore J. Améry s'inscrit à l'encontre des analyses optimistes et philanthropiques de P. Levi ou R. Antelme. En effet, pour eux, la prise de conscience de la profondeur de l'expérience vécue s'effectue déjà au sein du camp mais devient effective par l'écriture. Narrateurs, ils l'inscrivent au fil de l'écriture comme étant simultanée aux événements, bien que cette prise de conscience avoue parfois s'éclairer *a posteriori*, à travers le regard distancié de l'auteur, en ce sens où l'expérience en contexte, vécue par le déporté, cède la place à l'expérience du texte. A ce propos, R. Antelme écrit :

L'usage de ce vocable [le terme d' « expérience » des camps] indique que jamais autant sans doute la conscience n'aura été mise à l'épreuve, jamais autant les notions reçues n'auront été remises en question, puis réaffirmées comme des certitudes, ou au contraire balayées comme des mensonges.³⁷⁶

La conscience, c'est bien ce dernier bastion de l'humanité que les bourreaux nazis ou turcs cherchaient à détruire, qu'ils auront entamé, torturé, mais aussi – et parfois surtout – éveillé. Cette conscience qui ne veut et ne peut se taire, plus ou moins apparente selon les récits testimoniaux, demeure la pierre d'achoppement sur laquelle la folle volonté génocidaire se délite. Les narrateurs s'inscrivent dans une logique à l'encontre du système génocidaire : puisque tout est prévu pour faire taire l'humanité des déportés, ceux-ci tenteront de casser cette loi criminelle en brisant un silence imposé par les tortionnaires. Comme le rapporte P. Levi, au sein du génocide, il « avai[t] peur de ne pas arriver à établir un dialogue, de rester muet »³⁷⁷. Ainsi, la parole, voire le flot incontinent de paroles, n'attend pas la libération des camps de concentration ou la fin de la déportation pour se répandre. Elle apparaît au sein même des génocides, où elle se dote déjà d'une puissance particulière qui répond à la véritable crise du langage et du Sens que constituent les expériences génocidaires. Les écrits de Robert Antelme et Primo Levi s'attachent à décrire les accès fébriles des déportés à la parole, jusqu'à un afflux verbal que les déportés ne peuvent réprimer sans pour autant constituer un discours dénué de sens. *A contrario*, les témoignages arméniens mettent avant tout en évidence la difficile libération d'une parole interdite par les bourreaux et mettent l'accent sur l'aphasie subie face à une expérience dont l'abjection semble les avoir acculés au

³⁷⁶ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., in « Témoignage du camp et poésie », p. 48.

³⁷⁷ ANISSIMOV, Myriam, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, op. cit., p. 471.

silence. Dans *L'Écriture ou la vie*, il n'est que peu question d'une parole aussi pressante pour le déporté de Buchenwald, Jorge Semprun considérant la parole comme un médium à utiliser sciemment, pour éviter d'en devenir le jouet. Primo Levi analyse la parole comme un moyen de sauvetage dans le camp d'extermination, lorsque celle-ci s'inscrit dans un schéma communicationnel :

[...] On peut et on doit communiquer : c'est un moyen utile et facile de contribuer à la paix des autres et à la sienne propre, car le silence, l'absence de signaux, est à sa façon un signal, mais ambigu, et l'ambiguïté engendre l'inquiétude et le soupçon.³⁷⁸

Primo Levi montre bien le caractère salvateur de la parole, mais le circonscrit simultanément : la parole doit advenir pour autrui et grâce à lui, dans une notion de partage. A la suite de Primo Levi, il convient de s'interroger sur le statut de la parole au cœur des génocides ainsi que sur sa nature : étonnamment abondante dans *L'Espèce humaine* et *Si c'est un homme*, elle s'avère discrète chez J. Semprun, V. Dadrian et P. Injarabian, et quasi absente chez G. Balakian et A. Hartunian. Le rôle positif de la parole demeure-t-il évident alors que certains rescapés n'en traitent même pas ? Lorsque le déporté se voit confronté au flux verbal, la parole ne devient-elle pas puissance duelle, force certes salvatrice mais à utiliser parcimonieusement ?

1.2. Une parole problématique.

1.2.1. La parole au cœur du génocide, une aide ou un danger ?

- Une parole partagée libératrice.

L'incontinence verbale (Robert Antelme parle de « diarrhée verbale ») qui assaille les déportés s'inscrit dans un premier temps comme un nouveau schéma communicationnel. Il s'agit, dans *Si c'est un homme* et *L'Espèce humaine*, de créer et de développer un dialogue entre les déportés, dans lequel les mots se bousculent, prisonniers d'un temps de parole tenu,

³⁷⁸ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés, Quarante ans après Auschwitz, op. cit.*, p. 88.

excessivement réduit par le travail harassant, mais où ils conservent leur portée signifiante et dialogique. L'abondance de la parole apparaît avant tout comme un altruisme : les paroles des narrateurs s'adressent à leurs camarades déportés, qui, par leurs réponses, incluent les narrateurs dans le cercle d'une communauté. Succomber au besoin de parler ne constitue pas un abîme, cela permet au contraire de rétablir des liens sociaux ou plus généralement humains, jusqu'alors annihilés par la barbarie nazie : « [...] malgré l'interdiction, nous nous rendons visite d'une couchette à l'autre, et nous parlons et parlons »³⁷⁹. Par cette phrase aux abords anodins, P. Levi met en évidence la découverte d'une force subversive : la parole libérée, partagée par tous, acquiert un pouvoir d'opposition face aux desseins concentrationnaires. De façon similaire, Papken Injarabian montre en une unique occurrence la force qui l'étreint après avoir soulagé ses souffrances par un flot de paroles surprenant. La communication qu'il parvient à établir est réduite à un seul récipiendaire, une Kurde, qui malgré son appartenance au peuple des bourreaux utilise une sorte de mot clé qui permet le dialogue. Cette mise en confiance née d'un simple mot libère une parole jusqu'alors réfrénée par le narrateur :

- C'est ça la guerre...je la déteste.
Mon cœur se déverrouille brusquement. Moi, aussi, je la déteste cette guerre. J'éclate en sanglots et je lui raconte tout, absolument tout. A partir de là, les choses s'arrangent.³⁸⁰

La langue permet une alliance humaine contre l'horreur du génocide, visible également dans *L'Espèce humaine*, où la parole prend toute son intensité dans et par la solidarité qu'elle implique. Le langage offre ainsi une puissance d'oubli qui permet au déporté de s'évader hors de ses besoins physiques primordiaux pour accéder à une toute autre force : la fraternité. Conscience de soi et des autres, la parole prend elle-même la forme d'un besoin nécessaire à la survie, comme l'explique Bruno Bettelheim, « Nous avons besoin de nous reposer et de dormir, mais ceux qui n'avaient pas perdu tout intérêt pour la vie avaient également besoin de conversation. »³⁸¹. Ainsi, dans *L'Espèce humaine*, si la faim et les maux divisent, les mots, au sein d'un dialogue, rétablissent les relations humaines et fraternelles entre les déportés.

³⁷⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 58.

³⁸⁰ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., pp. 190-191.

³⁸¹ BETTELHEIM, Bruno, *Le Cœur conscient*, op. cit., p. 135.

On oubliait la soupe, on n'y pensait plus. Et ce que l'on avait pu se dire seul à soi-même venait d'acquérir une force considérable pour avoir été crié à haute voix, pour tous.³⁸²

On voit que la parole et son libre cours incarnent dans l'œuvre de Robert Antelme une puissance salvatrice, qui témoigne de l'humanité des déportés et contrecarre les visées nazies de déshumanisation, cette « dérisoire volonté de con » (page 83). R. Antelme décrit les déportés obstinés, détournant les interdits en martelant leurs mots « au rythme du travail à la pioche »³⁸³. Quand le déporté parle et se laisse porter par les mots, il redevient pleinement homme, il EST. Parole et pensée ne font qu'un pour témoigner de l'humanité des prisonniers. Bien que le narrateur s'identifie dramatiquement à de la « merde » (page 126), il est avant tout un être qui pense et qui s'exprime, qui exprime son humanité, à l'instar de Gaston, un de ses camarades déportés :

[...] La bête de somme qu'ils [les nazis] en avaient faite, ils n'avaient pas pu l'empêcher de penser en piochant dans la colline, ni de parler lourdement avec des mots qui restaient longtemps dans les oreilles.³⁸⁴

Il est clair que les SS ne peuvent juguler l'esprit et la parole foisonnante des déportés. Réduit à une « bête de somme », Gaston, comme ses camarades, demeure avant tout un être pensant qui partage ses pensées avec les autres déportés, réduisant ainsi à néant le désir nazi de bestialisation. Loin de ne constituer qu'un imbroglio insignifiant de mots, le flux verbal des déportés témoigne d'une parole raisonnée et raisonnante : il prend source dans une pensée en éveil et en appelle à la pensée d'autrui. Il est un appel en attente de réponse, exhortant les déportés à vaincre la déshumanisation qui les guette :

Il faut sortir de la faim. [...] Il faut parler. Ça se passait dans le tunnel, et ça se disait de bête de somme à bête de somme. Ainsi, un langage se tramait, qui n'était plus celui de l'injure ou de l'éruclation du ventre, qui n'était pas non plus les aboiements de chiens autour du baquet de rab. Celui-là creusait une distance entre l'homme et la terre boueuse et jaune, le faisait distinct, non plus enfoui en elle mais maître d'elle, maître aussi de s'arracher à la poche vide du ventre. Au cœur de la mine, dans le corps courbé, dans la tête défigurée, le monde s'ouvrait.³⁸⁵

³⁸² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine, op. cit.*, p. 213.

³⁸³ *Ibid.*, p. 210.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 211.

Il apparaît donc ici que la matrice de l'horreur est fécondée, sublimée pour finalement implorer par ce langage qui ne concède rien moins que la (re)naissance d'un homme. Lorsqu'il s'agit de se sauver, tant psychiquement que physiquement, intervient le génie du verbe, verbe qui se fait à nouveau créateur, en parallèle avec l'épisode biblique. De manière similaire, Franz Werfel, dans le premier roman écrit sur la catastrophe arménienne, met en lumière par l'intermédiaire d'un personnage secondaire la nécessité vitale de recourir à la parole, de briser un silence larvé mortifère. Comme dans *L'Espèce humaine*, la parole partagée par tous se présente comme une échappatoire à l'horreur :

Peu importe si cela nous avance ou non à quelque chose, il faut que le peuple se réunisse, qu'il entende parler et parle lui-même. Ensuite, tout sera plus facile.³⁸⁶

Ainsi, la parole ne prend tout son sens et toute sa force que dans le partage, elle est un acte avant tout altruiste, même si la reconstruction de l'ego ne fait aucun doute : au cœur du génocide, le déporté ne peut succomber au soliloque, comme il ne peut être homme qu'en étant inclus dans un groupe humain. Il n'est homme que tant que demeure le regard d'autrui et la possibilité d'un dialogue. Primo Levi parle à ce sujet des histoires partagées par tous et pour tous, histoires constitutives d'une nouvelle humanité, celle des camps :

[...] Nos histoires, des centaines de milliers d'histoires toutes différentes et toutes pleines d'une étonnante et tragique nécessité. Le soir, nous nous les racontons entre nous : elles se sont déroulées en Norvège, en Italie, en Algérie, en Ukraine, et elles sont simples et incompréhensibles comme les histoires de la Bible. Mais ne sont-elles pas à leur tour les histoires d'une nouvelle Bible ?³⁸⁷

Il présente également l'émergence de ce partage par la langue dans un dialogue à la fois simple et essentiel avec un jeune déporté français, Pikolo, dialogue lors duquel le narrateur et son interlocuteur confrontent les souvenirs de leurs vies passées, créant des liens indissolubles par une évasion spirituelle : « Nous parlions de chez nous ; de Strasbourg et de Turin, de nos lectures, de nos études ; de nos mères : comme toutes les mères se ressemblent ! »³⁸⁸. Le narrateur dévoile ici implicitement le caractère rebelle que revêt la parole partagée dans le camp de concentration. De même, Robert Antelme décrit d'une phrase

³⁸⁶ WERFEL, Franz, *Les 40 jours du Musa Dagh*, Paris, Albin Michel, Le livre de Poche n°6669, 1989, p. 233.

³⁸⁷ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 70.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 118.

lapidaire l'aide spirituelle apportée par le dialogue entre déportés, qui permet d'oublier sa souffrance physique, même si cette aide est éphémère et illusoire, le déporté parlant sans doute plus pour lui-même que pour ses camarades :

Il n'arrête pas de parler, de répondre à ses propres questions. On ne sent plus la poutre. [...] Ainsi on avait commencé à parler, on ne sentait plus la poutre. Maintenant, on croit qu'on pourra recommencer tout à l'heure, cet après-midi, demain aussi. On croit aussi qu'on pourra parler ce soir à l'église. On le croit vraiment. Pourtant [...] chacun a parlé pour soi, pour se montrer les richesses, car à haute voix on les voit mieux.³⁸⁹

De façon encore plus emblématique, la parole libérée, sans entraves, qui tombe drue sur les SS, les inonde d'une rébellion qu'ils pensaient impossible. Le déporté qui exulte est un homme qui pense et non plus la bête amorphe que les nazis croyaient avoir créée. La force des mots ravage avec plus de puissance que la force physique inutilisable des déportés. Dans *L'Espèce humaine*, le cas de Félix en témoigne, battu sauvagement pour le viol d'un jeune déporté ; l'impuissance physique disparaît derrière la surpuissance des injures, armes spirituelles d'une résistance paradoxalement tacite :

Félix ne pouvait pas frapper. Il ne voulait pas être pendu. Il gueulait : « Bande de vaches ! Assassins ! Je vous emmerde, je vous emmerde ! » Il hurlait. Contre le jet et les coups, il n'avait que le génie de sa langue. « Bande de salauds, vous serez baisés ! » Félix draguait tout ce qu'il savait d'injures ; toutes les combinaisons de mots pour fabriquer l'injure la plus lourde pour répondre au jet d'eau, il les tentait. Il ne pouvait résister qu'en injuriant.³⁹⁰

Comme l'écrit Alain Parrau, « cette parole qui échappe à l'ordre de l'expression est l'expérience première d'un « pouvoir » de la langue que l'œuvre va réaffirmer, dans l'écriture et comme écriture »³⁹¹. La parole s'avère la seule et dernière arme utilisable par le déporté : les mots seuls, avec les notions de communication et de partage qui leur sont liées, parviennent à annihiler le dessein nazi de déshumanisation. Le déporté qui s'exprime prouve par cette action que l'humain en lui n'a pas été détruit par les bourreaux mais qu'il subsiste par l'expression, et pour exprimer la survivance de l'esprit au centre de l'horreur. Pour sa part, Vahram Dadrian met en lumière le caractère essentiellement altruiste de la parole : dans son journal, le narrateur parle moins de parole que d'écoute. Il s'agit avant tout pour lui

³⁸⁹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., pp. 51-52.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 201.

³⁹¹ PARREAU, Alain, *Ecrire les camps*, Paris, Belin, 1995, p. 210.

d'écouter les récits des déportés afin de les inscrire dans son œuvre testimoniale. D'emblée, la libération de la parole des déportés arméniens est liée à son inscription scripturaire : alors que les rescapés des camps traitent d'un partage essentiellement oral lors de leur expérience, V. Dadrian transforme instantanément les paroles de ses compatriotes en récits écrits. La parole est directement considérée dans sa dimension de témoignage, loin des conversations rassurantes par leur seul aspect confraternel dont il est question dans les récits issus des camps nazis.

[...] The teeming crowds along the roads, some already massacred, others dragging themselves along; and I thought: who knows what stories they could tell if we could only make them speak?
“No, no, they mustn't speak. Isn't what we have gone through enough to discourage us also from wanting to listen to them?”
“But why shut our ears?” I asked myself a little later. Regardless of how wretched their stories were, wasn't it our duty to listen to them and put their stories down on paper?³⁹²

N'oublions pas que Vahram Dadrian rédige son journal au cœur même des événements et non de manière rétrospective comme les autres rescapés, et qu'il est extrêmement lucide sur le caractère exceptionnel des événements qu'il est en train de vivre. Il prend donc dès le début de la déportation son devoir de témoin très au sérieux, cherchant toujours à rassembler les témoignages de ses compatriotes. La parole est alors dans *To the Desert* un vecteur de l'écriture, et non plus une fin en soi : l'échappatoire à la déshumanisation, c'est avant tout le carnet que le narrateur rédige lors de son expérience génocidaire. Le journal de Vahram Dadrian prend le contrepied de l'analyse d'Eric Marty, selon qui « L'écriture journalistique oscille entre le tout et le rien, c'est-à-dire entre la prolifération infinie et excessive du notable et le dérisoire du n'importe quoi. »³⁹³. L'écriture journalistique de V. Dadrian privilégie au contraire les événements notables, ceux qui véritablement peuvent témoigner de l'expérience génocidaire, et non simplement de la vie quotidienne, répétitive du déporté. Comme il l'explique :

³⁹² DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 81. (« [...] les foules grouillant le long des routes, les uns déjà massacrés, les autres s'y traînant encore, et je pensais : qui sait quelles histoires ils pourraient nous raconter si nous pouvions seulement les faire parler ? « Non, non, ils ne doivent pas parler. Ce que nous avons traversé n'est-il pas suffisant pour nous décourager de vouloir les écouter ? » « Mais pourquoi se boucher les oreilles ? » me demandais-je un peu plus tard. Sans tenir compte du malheur présent dans ces histoires, n'était-ce pas notre devoir de les écouter et de les coucher sur le papier ? », traduction personnelle.)

³⁹³ MARTY, Eric, *L'écriture du jour*, Paris, Seuil, 1985, p. 13.

Out of an unwillingness to fill my diary with my illnesses, I often don't write anything when I get sick, putting it aside with the rest of my normal daily routine.³⁹⁴

E. Marty s'interroge à ce propos : « A quoi aboutit le fait d'écrire ses maladies, ses petits maux, ses propres désirs, ses comportements insolites, sinon à créer une structure de répétition [...] ? »³⁹⁵. Pour lui, c'est l'Intime qui régit l'écriture quotidienne et l'organise ; dans l'optique de Vahram Dadrian, l'Intime n'intéresse son écriture que s'il dévoile l'Histoire. En effet, V. Dadrian refuse de ne faire de son journal que le reflet de l'Intime, qui ne vaut dans *To the Desert* qu'en tant qu'il se fait reflet de l'Histoire, d'une destinée commune. L'histoire et l'Histoire sont ainsi tressées dans et par l'écriture journalière. Pour reprendre des termes d'Eric Marty, le journal de V. Dadrian reflète une coïncidence de l'Histoire et de soi, la coexistence d'un « sujet qui est témoin, de lui-même et pour lui-même, face à l'événement »³⁹⁶. Dans *To the Desert*, il existe bien un « recoupement entre le calendrier des sentiments et celui de l'Histoire ; le sujet y mêle sa chronologie propre »³⁹⁷. Témoignage de soi et témoignage de l'Histoire sont ainsi intimement liés, l'un et l'autre s'éclairant mutuellement en une nécessité vitale d'écrire.

Dans son journal, V. Dadrian privilégie sans cesse les notes qu'il a pu recueillir et met en exergue en de nombreuses occurrences l'importance vitale de son carnet : échappé de peu à des sables mouvants dans lesquels il a failli perdre la vie, il étreint ses notes (« clutching my wet diary », page 54) ou encore, aux portes de la mort à cause d'une maladie, il ne pense qu'à compléter une ultime fois ses notes journalières, la mort devenant gage d'« authenticité » (E. Marty) de l'écriture du journal :

I won't be able to go on with my diary. My hand is no longer strong enough to hold a pencil. [...] Before I lose my clearness of mind completely, I want to describe these final hours. Who knows? Perhaps I might fall asleep and never wake up again.³⁹⁸

³⁹⁴ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 264. (« A cause de mon manque d'enthousiasme à remplir mon journal de mes maladies, souvent je ne rédige rien quand je tombe malade, le laissant de côté comme le reste de mon train-train quotidien. », traduction personnelle.)

³⁹⁵ MARTY, Eric, *L'écriture du jour*, op. cit., p. 161.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 47.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 28.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 118-119. (« Je ne vais pas être capable de continuer mon journal. Ma main n'est plus assez forte pour tenir un crayon. [...] Avant que je perde totalement la clarté de mon esprit, je veux décrire ces dernières heures. Qui sait ? Peut-être vais-je m'endormir et ne plus jamais me réveiller. », traduction personnelle.)

La sérénité et le détachement dont fait preuve le narrateur face à la mort semble être le fruit de sa capacité à mettre des mots sur ses souffrances : l'écriture occupe bien dans cette situation un rôle salvateur similaire à celui de la parole pour les autres déportés. L'écriture ainsi que la parole sont donc une aide pour le déporté qui parvient grâce à elles à surmonter ses angoisses, aussi fortes soient-elles. On trouve à ce propos dans un témoignage arménien l'idée d'une logorrhée propre à établir un lien entre la catastrophe vécue et la possibilité d'accéder à une rive plus apaisée, à surmonter le traumatisme par son expression :

She spoke animatedly, almost unceasingly, as though she were trying to create a bridge of words to see herself safely across her own fears.³⁹⁹

Dans les récits de Grigoris Balakian et Abraham Hartunian, il n'est jamais question d'une logorrhée surgissant chez les déportés, et l'on ne trouve qu'une référence très concise à une parole partagée entre Arméniens hors du champ de la religion propre à ces deux témoins : « in this hellish condition the deportees were still talking with each other, encouraging each other »⁴⁰⁰. En effet, dans ces deux récits où la religion occupe une place majeure, voire centrale, la parole est associée au discours religieux : il s'agit toujours de recourir à la communauté religieuse ou à la communion dans la religion pour combattre les souffrances du génocide. Lors de sa déportation, A. Hartunian décrit le réconfort moral apporté par la prière certes, mais également par le fait que cette prière est partagée de la parole divine, communion entre amis et croyants qui ruine la solitude imposée par les bourreaux :

May 14 was the first Sunday of my deportation. Friends came together. We prayed. We consoled each other.⁴⁰¹

De façon identique, G. Balakian met en lumière le recours à la prière, qui devient, partagée par tous, une échappatoire aux angoisses et aux souffrances. Il confie l'extrême et rare bienfait retiré de la prière commune car la prière pour lui ne semble prendre toute sa valeur qu'en tant qu'elle est partagée par tous les êtres pris dans le même tourbillon

³⁹⁹ BAGDASARIAN, Adam, *Forgotten Fire*, New York, Dell Laurel Leaf, 2000, pp. 78-79. (« Elle parlait avec animation, presque sans cesse, comme si elle essayait de créer un pont de mots pour se voir arriver à bon port de l'autre côté de ses peurs. », traduction personnelle.)

⁴⁰⁰ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 93. (« dans ces conditions infernales, les déportés se parlaient toujours, s'encourageaient », traduction personnelle.)

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 77. (« Le 14 mai était le premier dimanche de ma déportation. Des amis se rassemblèrent. Nous priâmes. Nous nous consolâmes. », traduction personnelle.)

généocidaire, là où A. Hartunian confie l'exaltation de prières intimes, qui ponctuent tout son récit.

Conformément à un souhait général, nous fîmes venir de la chapelle arménienne de l'endroit un livre d'heures et, avec la permission du capitaine, nous pûmes, le soir du quatrième jour de notre arrivée, dire les complies. En tant qu'ecclésiastique, durant mes vingt années de sacerdoce, je n'ai ressenti que trois fois l'intense émotion à la fois électrisante et réconfortante qui vous fait frémir jusqu'au tréfonds de l'âme et qu'on ne peut jamais oublier.⁴⁰²

G. Balakian joue également son rôle de traducteur de la parole divine en célébrant une messe au cœur du génocide turc, qui résonne elle aussi, à l'instar des prières précédentes, d'une profondeur particulière, en rassemblant tous les déportés. Par-delà les barrières des diverses croyances des prisonniers, la parole biblique parvient à rassurer les êtres souffrants ; le sectarisme s'efface derrière la nécessité de communier contre les attaques turques :

[...] Derrière les murs solides de la caserne de Tchanghiri, sous le vent glacial du nord soufflant par les fenêtres aux vitres brisées, plus de cent cinquante constantinopolitains déportés, croyants et athées, venant de divers horizons politiques et de diverses classes sociales, nous célébrions la messe dans la lueur du crépuscule.⁴⁰³

Point de dialogue entre déportés mais une alliance de ceux-ci pour tenter d'établir un dialogue avec Dieu, interrompu par l'abjection des massacres, telle est bien l'échappatoire d'une parole toute orientée vers la transcendance qui crée un lien, en écho, à un bonheur possible, dont témoigne G. Balakian :

Comme nous, nos compagnons déportés à Ayache aussi chantaient souvent des cantiques et des chants patriotiques sous la direction du regretté Mélkon Kurdjian (Hrant), pour se transporter l'espace d'un instant aux jours heureux d'autrefois [...].⁴⁰⁴

On comprend ici que l'espoir de Grigoris Balakian ne réside plus qu'en Dieu et en l'émergence future d'une nation arménienne ressuscitée, deux espérances qui lient les déportés et s'expriment à travers eux, en ruinant les desseins turcs. Si le révérend joue un rôle prépondérant dans l'instigation de ce recours à la prière, il n'en est jamais pourtant le seul meneur, tandis que le pasteur Hartunian assume un rôle de leader et offre, en tant que

⁴⁰² BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, pp. 125-126.

réceptacle de la parole divine, une consolation spirituelle à ses fidèles : là où G. Balakian s'inclut dans la masse en prière et reçoit un réconfort direct, A. Hartunian se décrit comme le bras de Dieu, son messager chargé de transmettre l'espérance :

Besides my many other activities I preached twice each Sunday in two different centers of the city, giving my people spiritual consolation.⁴⁰⁵

- La douleur d'une parole entravée.

Dans *Si c'est un homme*, la parole est présente mais Primo Levi montre que l'afflux de paroles ne peut véritablement surgir dans le camp d'extermination pour nouer des liens entre les déportés et s'opposer à la folie nazie. Même les réunions entre déportés, prévues initialement de façon hebdomadaires, ne peuvent subsister face à la menace incessante de la sélection pour les chambres à gaz. Ce que décrit Primo Levi, c'est avant tout la solitude forcée du déporté à Auschwitz, isolé par l'imminence de la mort certes, mais également, voire principalement, par la barrière de la langue : les Italiens à Auschwitz étaient peu nombreux et ne pouvaient communiquer facilement entre eux. P. Levi considère d'ailleurs que sa connaissance de la langue allemande fut une des raisons de sa survie. A ce propos, il parle lors d'un entretien avec Ferdinando Camon d'un véritable « traumatisme » et avoue : « L'isolement par la langue, dans de telles conditions, était mortel. »⁴⁰⁶. Cet isolement langagier et la douloureuse solitude qu'il entraîne sont également rapportés par Papken Injarabian qui déplore amèrement : « Je n'ai personne avec qui parler. »⁴⁰⁷ et qui en désespoir de cause, préfère le soliloque (adressé aux animaux dont il s'occupe) au silence :

Parfois, elle [la chèvre] vient se frotter contre moi, alors je la caresse et je lui parle à l'oreille. Je lui raconte de belles histoires de petits garçons qui s'amuse avec des copains le soir en rentrant de l'école, pendant que la maman prépare le souper et que le papa travaille dans sa boutique.⁴⁰⁸

Le narrateur arménien succombe ainsi avec soulagement à un monologue nostalgique, en montrant la nécessité de parler avant tout, sans forcément chercher le dialogue ou la

⁴⁰⁵ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 158. (« A côté de mes nombreuses autres activités, je prêchais deux fois chaque dimanche dans deux endroits de la ville, offrant à mes fidèles une consolation spirituelle. », traduction personnelle.)

⁴⁰⁶ CAMON, Ferdinando, *Conversations avec Primo Levi*, op. cit., p. 31.

⁴⁰⁷ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 134.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

compréhension de son allocutaire. De façon moins dramatique, R. Antelme décrit un usage égoïste de la parole ; la mélodie des mots, même si elle reste impénétrable au narrateur, offre une échappatoire à la souffrance du camp. Par-delà la compréhension linguistique, les déportés créent des liens fraternels, et tissent cette fraternité salvatrice autour d'un mot unique, « Musik ». L'égoïsme premier cède rapidement devant l'émergence d'une solidarité dans laquelle le sens des mots n'importe plus, ils ne sont que le vecteur incompréhensible d'un lien à créer.

Après un grand effort pour se comprendre, on restait silencieux, l'un et l'autre de chaque côté du panier, impuissants. Sa figure ne cessait de vouloir dire, et avec cette parole qu'il fabriquait et que je ne comprenais pas, il s'évadait. Dans ce marécage de langage, j'attrapais aussi parfois : *Musik, Musik*. [...] Je ne comprenais plus, mais le mot que j'avais saisi illuminait toute la phrase. [...] On ne se comprenait pas, mais qu'est-ce qu'il y aurait eu à expliquer ? On ne sentait pas le froid du corps, ni la faim, ni les SS. On était encore capables de se regarder pour se regarder et se serrer la main.⁴⁰⁹

Dans *Si c'est un homme*, P. Levi décrit, à l'instar de P. Injarabian, le sentiment douloureux de la nostalgie celle-ci émergeant non plus en un soliloque pénible mais lors de séances où la logorrhée est omniprésente :

[...] Malgré l'interdiction, nous nous rendons visite d'une couchette à l'autre, et nous parlons et parlons. La baraque de bois, emplie d'humanité souffrante, retentit de paroles, de souvenirs, et d'une autre douleur. Cela se dit « Heimweh » en allemand ; c'est une belle expression, qui veut dire littéralement « mal de la maison ».⁴¹⁰

L'acte de résistance que peut constituer sans ambages la logorrhée, comme c'est le cas dans *L'Espèce humaine*, dévoile ici une limite insurmontable, celle d'une « autre douleur » qui atteint le déporté dans son être le plus profond. Le flot verbal comme puissance rebelle contre les desseins nazis, abandonné car insupportable dans *Si c'est un homme* et fondamental pour Robert Antelme, s'avère absent de l'œuvre de Jorge Semprun et des récits arméniens. En effet, dans *L'Écriture ou la vie*, l'unique acception d'un flot de paroles, loin de susciter un nouveau sursaut, une ardeur rebelle, constitue l'instant où Jorge Semprun se trouve confronté au mur dressé par l'horreur, réduisant toute réaction à néant. Il n'est pas indifférent que cette occurrence concerne le récit effectué à Buchenwald, camp de concentration, par le rescapé du

⁴⁰⁹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 79.

⁴¹⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 58.

Sonderkommando d'Auschwitz, camp d'extermination, « commando spécial » selon les termes nébuleux utilisés par l'administration nazie, chargé de « nettoyer » les chambres à gaz, en menant les corps des gazés aux fours crématoires. Face au summum de l'horreur, la parole de ce Juif, rescapé (les membres du Sonderkommando étaient eux-mêmes condamnés à une mort certaine, après quelques mois, afin d'éviter tout témoignage) est inépuisable et elle ne fait que l'isoler davantage du groupe des déportés, comme une préfiguration au sein du camp du difficile dialogue à venir avec les hommes qui n'ont pas vécu l'abjection concentrationnaire :

Il parlait en allemand, couramment, d'une voix âpre, méticuleuse, insistante. Parfois, sans raison apparente, sa voix s'épaississait, s'enrouait, comme si elle était soudain traversée par des émotions incontrôlables. [...] Il a parlé longtemps, nous l'avons écouté en silence, figés dans l'horreur blafarde de son récit. [...] Nous avions sombré corps et âme dans la nuit de ce récit, suffoqués, ayant perdu toute notion de temps.⁴¹¹

Mis à part cet épisode essentiel et singulier, la communication entre déportés dans *L'Écriture ou la vie* n'est jamais présentée comme un flot de paroles. Au contraire, le dialogue est construit, refuse un flux de paroles désordonnées, et s'effectue avec un interlocuteur unique. Il s'agit ici d'une sorte de « dialogue aux latrines », seul lieu où subsiste la liberté dans le camp et unique occasion de nouer des liens avec les autres déportés, comme nous l'avons analysé précédemment.

Dans *L'Espèce humaine* et *Si c'est un homme*, la parole est décrite comme un besoin physique. Robert Antelme utilise pour qualifier la logorrhée qui l'étreint un vocabulaire qui a trait aux caractéristiques physiques du déporté : il s'agit d'une véritable « diarrhée verbale » que le narrateur laisse échapper, libérant une parole capable d'assouvir un nouveau besoin primaire ainsi que ce qui hante les déportés et qui leur est refusé, satisfaire leur faim. Ainsi, après avoir constaté avec désespoir le vol du contenu de sa gamelle, le narrateur décrit l'exutoire formidable des mots face à cette épreuve (« Il y avait rarement eu de mur plus haut à franchir. ») : « Gilbert est venu. On a raconté. On s'est vidé. Les mots grignotaient le mur. On a raconté plusieurs fois. »⁴¹². Ce choix sémantique seul permet d'entrevoir la puissance accordée à la parole dans le camp de concentration, qui parvient par un renversement aussi cynique que tragique à « grignoter » le mur infranchissable de la faim. Alors que les déportés

⁴¹¹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., pp. 60-61.

⁴¹² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 181. (C'est moi qui souligne.)

subissent l'assaut libérateur des mots, ceux-ci agissent pour eux. Les prisonniers étant réduits à l'inaction, la parole devient une force déléguée, qui agit à la place des déportés impuissants. Les mots surgissent ainsi de leurs bouches et parviennent à « grignoter » leur souffrance, la faim et la privation. Le fait de ne pouvoir manger est symboliquement phagocyté par les mots, qui parviennent à nourrir les déportés d'un espoir spirituel, faute de nourritures réelles.

Dans *Si c'est un homme*, le narrateur est poussé à s'exprimer sous la pression d'un besoin impérieux de parole qui efface un autre besoin, vital car trop rare dans le camp d'extermination, le sommeil⁴¹³ :

[...] Mon besoin de sommeil est momentanément neutralisé par un état de tension et d'anxiété dont je ne suis pas encore parvenu à me libérer, et qui me pousse à parler et parler sans pouvoir m'arrêter. J'ai trop de choses à demander.⁴¹⁴

En l'occurrence, la parole ininterrompue n'a plus d'autre but qu'elle-même, elle quitte sa dimension altruiste pour rejoindre le soliloque. Cette scène rappelle un épisode précédent lors duquel le narrateur fraîchement arrivé au camp cherche des réponses que nul ne lui fournit : « [...] Peu à peu notre stupeur se dissipe et les langues se délient, tout le monde pose des questions et personne ne répond »⁴¹⁵. Finalement, peu importe ce que le narrateur dit, ou se dit, les mots eux-mêmes rassurent, la parole intarissable constitue une issue qui pourrait faire oublier son malaise au déporté. Le manque de sommeil fait basculer Primo Levi dans la logorrhée ; étant dans l'incapacité d'assouvir un besoin vital, P. Levi lui en substitue un autre : parler. Les mots apparaissent comme les substituts du sommeil qui permettraient si ce n'est le repos du corps, du moins celui de l'âme. Cette libération est pourtant avortée : quand la parole devient soliloque, autrui ne la supporte pas, elle devient une tare qu'il faut taire :

Mais voilà que d'en haut, d'en bas, de près, de loin, de tous les coins de la baraque, des voix ensommeillées et furibondes me crient : « Ruhe, Ruhe ! ». Je comprends qu'on m'ordonne de me taire [...].⁴¹⁶

⁴¹³ Primo Levi donne l'horaire de travail d'un déporté à Auschwitz : il « varie selon la saison. On travaille tant qu'il fait jour : aussi passe-t-on d'un horaire minimum l'hiver (de 8 heures à 12 heures et de 12h30 à 16 heures) à un horaire maximum l'été (de 6h30 à 12 heures et de 13 heures à 18 heures). » Il conclut laconiquement que « [...] les jours de repos effectif sont extrêmement rares. », p. 36.

⁴¹⁴ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 39.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

Primo Levi ne réitère pas son monologue, comme si l'interdiction levée par les autres déportés amputait la parole d'une part essentielle : la participation d'autrui à une communication. Sans visée collective, la parole devient insignifiante (dans les deux sens du terme), sans fondement, inutile voire dangereuse : elle s'oppose au final à ce qu'elle semblait dans un premier temps annihiler, le besoin vital des déportés, en les empêchant de dormir. Robert Antelme seul s'attarde sur cette dimension pernicieuse d'une parole qui ne permet plus le sauvetage du déporté mais au contraire peut signer sa perte, en l'entraînant dans un écueil périlleux, où les mots n'ont plus de sens, où ils peuvent à la fois tout dire et ne plus rien dire, où ils ne sont plus qu'enveloppes bruissantes et bruyantes derrière lesquelles la pensée est menacée de se perdre :

Fange, mollesse du langage. Des bouches d'où ne sortait plus rien d'ordonné ni d'assez fort pour rester. C'était un tissu mou qui s'effilochait. Les phrases se suivaient, se contredisaient, exprimaient une certaine éruption de la misère, une bile de mots. Tout y passait à la fois [...] la même bouche disait tout à la suite. Ça ne cessait que la nuit. L'Enfer, ça doit être ça, le lieu où tout ce qui se dit, tout ce qui s'exprime est vomi à égalité comme dans un dégueulis d'ivrogne.⁴¹⁷

La conclusion, partiellement empreinte de doute, tombe comme un couperet et condamne le déporté à l'« Enfer » linguistique. La parole constitue une aide, une possibilité de « Paradis », à condition que le Sens ne soit pas enseveli sous un déluge de mots, par un nivellement du langage. Si les mots n'ont d'autre visée que de combler un silence angoissant, s'ils ne valent plus que par ce qu'ils (et parce qu'ils) sont, non plus pour ce qu'ils expriment, ils ne sont plus que résonance creuse et infernal.

- Une parole interdite.

Statuée comme une puissance de révolte face aux desseins des bourreaux tout particulièrement dans le récit de Robert Antelme, la parole au sein de l'horreur se révèle duelle : lien avec les autres déportés quand elle s'inscrit dans un but de communication, elle est également celle qui peut enfermer le déporté dans une solitude profonde, un silence, écho paradoxal d'une « bile de mots » qui ne satisfait plus qu'elle-même. Primo Levi, dans *La Trêve*, rapporte le cas de Hurbinek, qui symbolise parfaitement cette dualité d'un langage qui

⁴¹⁷ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 148.

veut se libérer mais ne le peut, sous peine de condamner le déporté ayant brisé le silence imposé par les tortionnaires. Hurbinék est un jeune enfant né au sein du camp et qui n'a pas l'usage de la parole ; P. Levi montre à travers lui la douleur tragique d'un silence imposé alors que la volonté de parler est omniprésente quoique latente, seulement visible à travers le regard de l'enfant :

[...] Ses yeux, perdus dans un visage triangulaire et émacié, étincelaient, terriblement vifs, suppliants, affirmatifs, pleins de la volonté de briser ses chaînes, de rompre les barrières mortelles de son mutisme. La parole qui lui manquait, que personne ne s'était soucié de lui apprendre, le besoin de la parole jaillissait dans son regard avec une force explosive [...].⁴¹⁸

David Rousset résume parfaitement l'aspect salvateur de la parole lors de l'expérience génocidaire ainsi que le danger qu'elle représente simultanément en tant que force subversive qui s'oppose au silence ordonné par les bourreaux ou lorsqu'elle prend une ampleur telle qu'elle en perd toute signification.

Il n'est pas donné à beaucoup d'entre nous de pouvoir discuter ainsi. Et cela fait du bien parfois. Mais il ne serait pas bon non plus de trop discuter, n'est-ce pas ? La règle ici, la règle impérative, c'est le silence.⁴¹⁹

C'est sans conteste Primo Levi qui exprime de façon la plus manifeste le difficile devoir de silence imposé par les tortionnaires SS. La description de l'arrivée des déportés à Auschwitz devient ainsi symbolique de leur plongée dans un abîme de silence, générateur des angoisses les plus folles. Le camp est dépeint comme un monde d'ombres et de silence, parfaite représentation du monde en négatif que souhaitaient créer les nazis, vision cauchemardesque d'un univers tout en négation qui ne peut que préfigurer l'anéantissement programmé des prisonniers :

[...] Nous avons peur de rompre le silence, et tous [...] s'interpellaient, mais timidement, à mi-voix. [...] Tout baignait dans un silence d'aquarium, de scène vue en rêve.⁴²⁰

L'intuition des victimes est bien vite révélée comme la vérité des bourreaux : comme l'écrit David Rousset, « Le silence submergeait les camps. »⁴²¹ et Primo Levi inclut la

⁴¹⁸ LEVI, Primo, *La Trêve*, op. cit., p. 25.

⁴¹⁹ ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, op. cit., p. 159.

⁴²⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 18.

⁴²¹ *Les Jours de notre mort*, op. cit., p. 385.

sentence cynique du SS qui leur ordonne de se taire et condamne par là toute parole à devenir subversive. Le silence imposé de façon tacite devient alors ordre explicite.

La porte s'ouvre, un Allemand entre, c'est l'adjudant de tout à l'heure ; il prononce quelques mots brefs que l'interprète traduit : « L'adjudant dit qu'il faut se taire, qu'on n'est pas dans une école rabbinique. » Les mots de l'Allemand, les mots odieux lui tordent la bouche quand il les prononce [...].⁴²²

Le déporté est condamné d'entrée au silence, et P. Levi avoue avec regret que tous succombent à cette condamnation inique, mais cette obéissance n'est pas sans révéler une honte qui prouve là encore la survie d'une dignité et d'une conscience intactes chez les déportés : « L'Allemand s'en va, et nous nous taisons tout en ayant un peu honte de nous taire. »⁴²³.

Nous retrouvons une scène similaire à celle de l'arrivée dans l'enfer nazi dans le récit de Grigoris Balakian, lorsqu'il décrit la nuit de l'arrestation des intellectuels arméniens de Constantinople dont il fait partie. Il met en évidence un décor tourmenté, une atmosphère frémissante digne d'un tableau de Turner qui culmine par le silence imposé par les policiers turcs.

C'était une nuit qui sentait la mort, et nos esprits tourmentés par de sombres pensées, nous étions ballottés sur une mer démontée vers un destin inconnu. Prisonniers auxquels il était défendu de parler entre eux, nous fûmes conduits à la prison centrale sous une surveillance policière étroite.⁴²⁴

A l'incertitude cauchemardesque de la première phrase répond finalement la certitude tragique d'une parole condamnée, qui entraîne les déportés et le narrateur dans l'aphasie la plus complète, comme nous le verrons par la suite.

Le silence est ainsi édicté en loi du génocide par les bourreaux, qu'ils soient turcs ou nazis, comme en témoignent explicitement P. Levi et G. Balakian mais le déporté peut aussi être condamné au silence par ses camarades, soit que ces derniers ont assimilés la loi des tortionnaires et l'ont faite leur, soit qu'ils ne peuvent supporter la parole d'autrui, pour des raisons psychiques ou simplement physiologiques. Ainsi, dans *Si c'est un homme*, la

⁴²² *Si c'est un homme*, op. cit., p. 23.

⁴²³ *Ibid.*, p. 24.

⁴²⁴ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 81.

logorrhée rassurante du narrateur est-elle rabrouée par ses camarades de baraque faute de temps et de compréhension : « Ici, personne n'a le temps, personne n'a la patience, personne ne vous écoute [...]. »⁴²⁵. Le silence au Lager passe très vite de l'obéissance implicite à la règle SS à « l'accord tacite » entre déportés. Ceux-ci privilégient ainsi le sommeil si précieux à Auschwitz, mais aussi et peut-être surtout l'émergence d'une parole solitaire et onirique, pourtant partagée par tous :

Un accord tacite veut que personne ne parle : en l'espace d'une minute, nous dormons tous [...]. Derrière les paupières à peine closes, les rêves jaillissent avec violence, et une fois encore, ce sont les rêves habituels. [...] Nous sommes chez nous en train de raconter notre travail sans espoir, notre faim perpétuelle, notre sommeil d'esclaves.⁴²⁶

La condamnation de la parole dans le camp laisse apparaître une issue à travers le rêve d'une parole libérée ; cette infraction onirique au silence imposé crée également un lien avec le monde extérieur puisque la libération s'opère déjà de façon symbolique hors des limites concentrationnaires, comme si le silence au sein du Lager était une condamnation insurmontable.

Dans le récit de Papken Injarabian, le narrateur fait part d'un silence opté dans un premier temps par les adultes pour protéger l'innocence des enfants ; le narrateur démonte ironiquement ce système imparfait car le fait de baigner dans une atmosphère de non-dit aiguise sa curiosité et le pousse à briser le carcan du silence, trop angoissant : « On ne parle pas de ces choses-là devant les enfants. Mais moi en ce moment j'écoute aux portes. J'écoute tout. »⁴²⁷. Le silence adopté pour sauver les enfants du sujet tabou du génocide se propage au fil des massacres et contamine également les relations entre adultes déportés : la gradation dans l'horreur annihile à mesure la parole comme puissance lénifiante. Le silence envahissant devient signal creux d'une abjection à son acmé.

Les gens parlaient des événements, c'était grave, mais ils parlaient encore. Maintenant, tout le monde se tait, sauf les gendarmes turcs, bien sûr. Sur le haut de leur charrette, les gamins aussi sont muets.⁴²⁸

⁴²⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 39.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁴²⁷ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 29.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 40.

Cette scène dramatique où le silence devient assourdissant en se dotant d'une ampleur inouïe et terriblement anxiogène, nous la retrouvons dans *L'Écriture ou la vie*, mais de manière imagée puisque le récit de J. Semprun s'ouvre sur le camp de Buchenwald libéré, plongé dans un silence mortifère car même les oiseaux ont fui, chassés par « la fumée du crématoire »⁴²⁹.

Comme la parole peut être un choix, malgré les interdictions des tortionnaires, le déporté peut parfois opter de lui-même pour le silence. A ce propos, dans *Si c'est un homme*, le narrateur transcrit l'hésitation qui étreint les déportés lorsqu'il s'agit de s'exprimer : le danger de la parole confère au silence un caractère apaisant et sauf. Lorsque parler devient une tâche ardue et risquée, le silence peut sembler une solution facile, surtout dans l'état d'épuisement moral et physique des déportés. Ainsi d'un Français du camp : « il n'a pas envie de parler ; ici, personne ne parle volontiers. »⁴³⁰. Assommés par le travail, la souffrance et la faim, les déportés n'accordent plus d'importance à un langage vain et impuissant, qui ne « peut pas créer quelque chose qui se mange »⁴³¹. De même, le narrateur de *La Solitude des massacres* rapporte le choix de son père de ne plus répondre à ses interrogations et de se plonger dans le silence : « Il refuse obstinément d'ouvrir la bouche. [...] Faut se faire une raison. De toute façon, lui non plus n'a pas envie de bavarder. »⁴³². Le silence prend ici le masque du dépit mais il peut également devenir une richesse, comme en témoignent P. Levi et J. Semprun. En effet, dans les premières pages de *Si c'est un homme*, le narrateur rend hommage aux hommes capables de plonger vers la mort en gardant un silence digne, reflet de leur grandeur humaine, loin du bruit et des fureurs triviales :

Rares sont les hommes capables d'aller dignement à la mort, et ce ne sont pas toujours ceux auxquels on s'attendrait. Bien peu savent se taire et respecter le silence d'autrui.⁴³³

Pour sa part, Jorge Semprun met en lumière un silence choisi et tranquillisant, qu'il découvre lors d'un dialogue avec Albert, un camarade déporté, quelques jours après la libération de Buchenwald. Ce silence signe le retour à la liberté, même s'ils évoluent encore dans l'enceinte du camp, et la réapparition de liens humains apaisés, un renouveau à l'image

⁴²⁹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 15.

⁴³⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 28.

⁴³¹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 151.

⁴³² INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 41.

⁴³³ *Si c'est un homme*, op. cit., p. 17.

du printemps après l'hiver du camp. Le silence devient une richesse à chérir après le tumulte concentrationnaire.

Ensuite, nous gardons le silence.
Nous le gardons précieusement, même. Après le bruit et la fureur des dernières semaines de Buchenwald, après le chant rauque du kaddish, tout à l'heure, nous gardons entre nous, sous le soleil d'avril, parmi les arbres qui reverdissent dans le petit bois longeant l'infirmerie, le bien précieux de ce silence fraternel.⁴³⁴

- Le problème de l'aphasie.

Le silence peut également s'imposer aux déportés : face à l'abjection, certains d'entre eux tombent sous le joug d'une réelle aphasie qui n'est plus alors simple choix de se taire mais véritable incapacité physique à parler. Les récits arméniens seuls mettent en évidence cette perte de parole dont les Arméniens souffrent dès les premiers massacres auxquels ils sont confrontés. Ainsi, dans *La Solitude des massacres*, le narrateur perd-il l'usage de la parole dès l'annonce de la déportation, comme une préfiguration de l'aphasie plus généralisée qui guette les déportés au fil du chemin tragique. Face à un départ proche vers l'inconnu, P. Injarabian déclare : « Je voudrais demander « où ça », mais impossible. Je n'arrive pas à remuer les lèvres. »⁴³⁵. Cette aphasie atteint de la même façon Abraham Hartunian lorsqu'il se retrouve au cœur d'événements terribles ; il avoue de la sorte à plusieurs reprises n'avoir pu trouver les mots capables de reconforter ses fidèles souffrants, voire plus, être capable d'exprimer une seule parole : « The final hour had come. I had not one word of comfort for those wretched women waiting for me. »⁴³⁶. Il est fort intéressant de noter l'oscillation incessante dans l'œuvre du Pasteur Hartunian entre la libération de la parole par le biais de la prière et le silence handicapant qui l'assaille lorsqu'il se trouve en prise directe avec les atrocités criminelles commises par les Turcs. Entre deux mentions d'une prière apaisante, le narrateur déplore son incapacité à exprimer une parole reconfortante, l'aphasie naissant d'une conscience aigüe de l'impuissance des mots.

⁴³⁴ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 67.

⁴³⁵ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 33.

⁴³⁶ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 11. (« La dernière heure avait sonné. Je n'avais pas un mot de reconfort pour ces infortunées qui m'attendaient. », traduction personnelle.)

This dreadful scene made me forget my own danger. They were close to me, yet I could not speak one word of comfort to them. What is the Armenian going to do with comfort?⁴³⁷

De manière similaire, Grigoris Balakian dépeint une aphasie qui atteint les déportés au cours de leur déportation. Alors que le pasteur Hartunian mêle prière et aphasie tout au long de son récit, le Père Balakian bâtit son témoignage autour d'une gradation : à mesure que les allusions à la prière se parsèment, les descriptions de l'aphasie gagnant les déportés se multiplient. L'écriture de G. Balakian reproduit ce parcours qui mène le prisonnier de la sérénité religieuse à la douleur de l'aphasie. Dès le départ du train de Constantinople vers le mortel désert, le narrateur explique :

Personne dans le train n'avait envie de parler, nous restions muets et absorbés en nous-mêmes, car nous étions conduits vers un sort inconnu, tourmentés à l'idée de ce que serait le lendemain.⁴³⁸

Ou encore,

Notre train s'ébranla enfin en direction d'Angora. Aucun de nous n'avait le cœur à parler, aucun n'osait briser le silence sépulcral qui régnait entre nous. Nos cerveaux refusaient de fonctionner et de réfléchir et n'avaient le courage d'analyser les événements funestes que nous vivions.⁴³⁹

A l'instar d'Abraham Hartunian, le narrateur du *Golgotha arménien* plonge dans l'aphasie lorsqu'il est confronté en personne à la mort programmée de deux de ses compatriotes : « La confusion était telle dans nos cerveaux que nous étions incapables de dire quelques mots de consolation aux malheureux... »⁴⁴⁰. Le spectacle immédiat de la mort ou pire, des tourments abjects qui la précèdent, réduit à néant la possibilité même d'exprimer ses affects pour le déporté, condamné au silence. A ce propos, on retrouve dans *La Solitude des massacres* une scène représentative du refoulement auquel est contraint le narrateur alors qu'il assiste à la mort de son père. Papken Injarabian décrit la scène qui l'accule à une souffrance éternelle sous le poids du non-dit :

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 70. (« Cette scène épouvantable me fit oublier les risques que je courais. Elles [de jeunes arméniennes] étaient près de moi, et pourtant je ne pouvais leur donner un mot de réconfort. Qu'est-ce que l'Arménien allait faire avec du réconfort ? », traduction personnelle.)

⁴³⁸ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 87.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 136.

- Papa...

Mais ce nom tant chéri n'est pas sorti de ma gorge. La main de maman plaquée sur ma bouche l'a refoulé. Ce mot n'est pas sorti. Il est rentré en moi. A fait son trou. Et il y est resté, pour toujours.⁴⁴¹

Le poète arménien Siamanto, tué lors du génocide de 1915, transcrivait déjà l'aphasie surprenant les victimes et témoins des massacres de 1909 dans ses vers à l'esthétique macabre ; dans le poème intitulé « Strangled » (« Etranglé »), il transcrit son incapacité à mettre des mots sur les horreurs vécues, la parole se drapant d'un silence épais :

From sunrise to sunrise,
We were like gravestones, and hungry.
We tried to kill our rage and homesickness,
And the silence was endless space filling our eyes.⁴⁴²

- Echappatoire ou danger des mots.

Lorsque la parole devient une échappatoire inaccessible, l'aphasie s'abat sur le déporté. Cette plongée dans l'aphasie n'apparaît pas évidente et ne semble pas, en tout cas, insurmontable. En effet, Vahram Dadrian ne dépeint jamais l'aphasie de ses compatriotes déportés, mais au contraire met en lumière une issue scripturaire lorsque la parole ne peut exister. A ce propos, nous avons pu analyser précédemment le caractère essentiel voire vital des notes que rédige le narrateur de *To the Desert*. De manière identique, Primo Levi insère dans son récit une référence à l'écriture comme ersatz d'une parole interdite ou impossible. La douleur ressentie par le déporté s'apaise alors dans l'écrit :

[...] La douleur de se souvenir, la souffrance déchirante de se sentir homme, qui me mord comme un chien à l'instant où ma conscience émerge de l'obscurité. Alors je prends mon crayon et mon cahier, et j'écris ce que je ne pourrais dire à personne.⁴⁴³

⁴⁴¹ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 85.

⁴⁴² SIAMANTO, *Bloody News from My Friend*, Detroit, Wayne State University Press, 1996, p. 71. (« Du lever du soleil à l'autre, / Nous étions comme des pierres tombales, et nous avions faim. / Nous essayions d'étouffer notre fureur et notre nostalgie, / et le silence était un espace infini emplissant nos yeux. », traduction personnelle.)

⁴⁴³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 151.

Dans le recueil de nouvelles intitulé *Lilith*, P. Levi revient sur cet exutoire qu'a constitué le refuge dans l'écriture dans le camp d'extermination, écriture pourtant interdite, au même titre que la parole : « j'avais trouvé un crayon par hasard, et je m'étais mis à écrire par caprice, par nostalgie, par rêve ; je savais bien qu'il était interdit d'écrire. »⁴⁴⁴. On retrouve une attitude similaire dans *Le Golgotha arménien*, dans lequel G. Balakian rapporte avoir eu recours à l'écriture lors d'un épisode de répit au cours du génocide, trouvant en celle-ci une sérénité bienfaisante : « Je me retirai alors dans un vignoble proche de la ville et je me consacrai à l'écriture, seul moyen pour moi d'oublier ma condition angoissante de déporté. »⁴⁴⁵. Ces mots qui révèlent une capacité à reconforter le déporté au plus sombre de son expérience de l'horreur dans les récits des rescapés arméniens ou de Primo Levi peuvent également prendre un masque moins attirant et devenir un danger. A ce sujet, Papken Injarabian souligne sa difficulté à exprimer ses sentiments avec les mots d'enfant qu'il possède lors de la déportation. Cette constatation *a priori* anodine l'amène à exposer sa conscience de la folle logique du génocide dans laquelle résonne la vacuité des mots, représentants obsolètes d'un système dans un univers où tout système est nié.

Nous sommes faits d'une seule obsession : ne pas mourir. [...] tout cela je le ressens. Peu importe que je n'aie pas encore les mots pour l'exprimer. Les impératifs du corps se passent du langage. D'ailleurs, autour de ce feu, personne ne parle. [...] La seule logique est celle de la folie des hommes. Les mots sont impuissants. Voire inutiles.⁴⁴⁶

De la même façon, Robert Antelme juge le langage comme un médium à utiliser avec précaution dans le camp de concentration. Véritable force subversive lorsqu'il est utilisé par un groupe de déportés, il devient rapidement dangereux dans un usage plus solitaire, la « mollesse du langage » n'étant finalement peut-être pas uniquement dans l'abondance des mots mais aussi dans la capacité hallucinogène de certains mots liés à la vie passée. Ces mots d'une vie anéantie, reléguée dans un passé proche mais infiniment éloigné par l'expérience concentrationnaire, se transforment en une drogue délétère qui mène le déporté à la mort. Créant un univers verbal dont les références sont devenues intouchables pour le déporté, les mots mettent surtout en évidence la distance insurmontable qui sépare le déporté de sa vie antérieure, fossé mortel auquel il doit échapper. L'ascèse du silence, insupportable, aide pourtant à la survie :

⁴⁴⁴ LEVI, Primo, *Lilith*, Paris, Liana Levi, 1987, p. 19.

⁴⁴⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁴⁶ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, pp. 81-82.

Francis avait envie de parler de la mer. J'ai résisté. Le langage était une sorcellerie. La mer, l'eau, le soleil, quand le corps pourrissait, vous faisaient suffoquer. C'était avec ces mots-là comme avec le nom de M... qu'on risquait de ne plus vouloir faire un pas ni se lever. Et on reculait le moment d'en parler, on le réservait toujours comme une ultime provision. Je savais que Francis, maigre et laid comme moi, pouvait s'halluciner et l'halluciner avec quelques mots. Il fallait garder ça. Pouvoir être son propre sorcier plus tard encore, quand on ne pourrait plus rien attendre du corps ni de la volonté, quand on serait sûr qu'on ne reverrait jamais la mer. Mais tant que l'avenir était possible il fallait se taire.⁴⁴⁷

On note une modulation dans cette citation car le danger hallucinatoire que peut représenter le langage est simultanément présenté dans la seconde partie comme une richesse ultime à utiliser en dernier recours, comme une dernière jouissance avant la mort. La « sorcellerie » des mots est donc présentée comme un pouvoir aussi positif s'il est utilisé à bon escient que dangereux dans les autres cas. Le silence s'avère un choix, clairement défini comme un passage salvateur qui prépare, façonne la survenue d'une parole libératrice, qui ne peut et ne doit advenir qu'après la libération du narrateur ou pour le libérer à l'approche de la mort. Pour Jean Améry, la puissance hallucinogène de la langue et de ses références à l'univers hors des limites des barbelés ne peut être que destructrice et condamner le déporté à une folie délétère. Ainsi, il prévient : « Se transposer en paroles au-delà de l'existence réelle était devenu un luxe inadmissible et un jeu non seulement futile, mais ridicule et méprisable. »⁴⁴⁸.

La parole s'avère donc au sein des camps de concentration ou au cœur de la déportation une possibilité d'échappatoire mais peut également, voire simultanément, devenir une puissance dangereuse, soit qu'elle devienne subversive et menace l'intégrité des déportés par la vengeance des bourreaux, soit qu'elle perde tout lien à la réalité vécue et ne renvoie plus tragiquement qu'à une réalité désormais inaccessible pour les êtres pris dans la tourmente du génocide. Le silence quant à lui peut quitter la sphère négative de l'aphasie ou de l'obligation et peut devenir un choix salvateur. Qu'en est-il alors de la parole qui submerge parfois les déportés lors de leur libération ou du silence qui les assaille ?

⁴⁴⁷ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 177.

⁴⁴⁸ AMERY, Jean, *Par-delà le crime et le châtement*, op. cit., p. 46.

1.2.2. Logorrhée ou silence lors de la libération : entre issue et danger.

- Un besoin irréprensible : parler.

La logorrhée qui suit la fin de la déportation s'imisce d'emblée comme la potentialité directe d'un discours : il n'est plus question de parler pour combler le silence imposé du génocide mais de dire l'expérience vécue. Comme l'écrit Georges Perec : « Parler, écrire, est, pour le déporté qui revient, un besoin aussi immédiat et aussi fort que son besoin de calcium, de sucre, de soleil, de viande, de sommeil, de silence. »⁴⁴⁹. Primo Levi et Robert Antelme inscrivent dans leurs récits leur irréprensible besoin d'expression, qu'il soit oral d'abord ou écrit par la suite. Jorge Semprun, au contraire, analyse ce besoin de parler à travers la face cachée du langage, le besoin pour lui vital de se taire (Georges Perec ne juxtapose-t-il pas justement ces deux besoins, la parole et le silence, comme deux besoins élémentaires, voire complémentaires ?). *L'Écriture ou la vie* se construit autour de la nécessité de se taire, la parole s'inscrivant en filigrane grâce à l'écriture, mais toujours comme un danger mortifère qu'il faut éviter en l'étouffant sous un silence salvateur. De manière similaire quoique plus absolue, les rescapés arméniens n'abordent pas dans leurs récits la problématique de la parole ou du silence après leur libération, leurs témoignages écrits étant *a priori* d'emblée la seule libération envisagée.

Il s'agit avant tout pour Primo Levi et Robert Antelme, face à une rage d'expression, de se libérer du poids du « non-dit », de verbaliser l'horreur. Leurs préface et avant-propos respectifs se révèlent à ce propos symétriques ; pour P. Levi :

Le besoin de raconter aux « autres », de faire participer les « autres », avait acquis chez nous, avant comme après notre libération, la violence d'une impulsion immédiate, aussi impérieuse que les autres besoins élémentaires.⁴⁵⁰

Et pour R. Antelme :

Il y a deux ans, durant les premiers jours qui ont suivi notre retour, nous avons été, tous je pense, en proie à un véritable délire. Nous voulions parler, être entendus enfin.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ PEREC, Georges, *L. G., Une Aventure des années soixante*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 89.

⁴⁵⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 8.

⁴⁵¹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 9.

« Impulsion immédiate » ou « véritable délire », la parole qui afflue se présente comme une emprise psychologique tyrannique, dont il faut se libérer. Cette libération ne semble pouvoir s'effectuer que dans un rapport à autrui : il faut raconter à ceux qui n'ont pas vécu l'expérience des camps. La parole libérée symbolise une véritable thérapie, une psychanalyse, la mise en mots des maux concentrationnaires, afin non de les détruire, mais de les appréhender, de les partager et de les surmonter. C'est sur ce processus psychanalytique que Primo Levi revient lors d'un entretien, peu avant son suicide :

J'éprouvais cette sensation que, je crois, doivent connaître les catholiques quand ils vont à confesse : la confession est un grand soulagement. En d'autres termes, j'éprouvais la même sensation que lors d'une psychothérapie, quand on peut se libérer de son histoire en la racontant.⁴⁵²

Dans un autre entretien, P. Levi parlait de sa « soif de raconter », mais sans pour autant ignorer la position inverse adoptée par certains déportés : ces deux attitudes opposées rejoignent pour P. Levi une même volonté de survivre à l'abjection vécue.

J'ai observé deux phénomènes distincts, et même opposés : il y a ceux qui ont la soif de raconter et ceux qui ont toujours refusé de raconter. Je crois que je me situe à l'extrême de ceux qui racontent, je n'ai jamais cessé de raconter.⁴⁵³

La métaphore de la confession se trouve très vite doublée dans ces entretiens par celle de la psychothérapie, qui recouvre véritablement la sensation éprouvée par Primo Levi lors de son retour du camp d'Auschwitz, le déporté n'ayant pas à confesser une faute mais un vécu horrifique. Ce besoin pressant de raconter son expérience concentrationnaire hante toute l'écriture de P. Levi. Dans *La Trêve*, qui constitue le pendant de *Si c'est un homme* en narrant la traversée forcée de l'Europe de l'est après la libération d'Auschwitz, situé en Pologne et libéré par l'armée russe, Primo Levi avoue avoir « une masse de choses urgentes à raconter au monde civilisé »⁴⁵⁴. Il parle également dans les derniers paragraphes de son récit de la « joie libératrice de raconter »⁴⁵⁵, pointant à nouveau le parallèle incessant qu'il établit entre le récit du camp, le bonheur qui en découle et la réelle psychanalyse qu'il aurait pu effectuer et qu'il a finalement faite dans et par ses récits, oraux ou scripturaires. Dans le poème inaugural intitulé

⁴⁵² LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., in « Un entretien avec P. Levi », 1987, p. 222.

⁴⁵³ *Ibid.*, in « Rentrer, manger, raconter », 1979, p. 68.

⁴⁵⁴ LEVI, Primo, *La Trêve*, op. cit., p. 61.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 245.

également « La trêve », le rêve du déporté constitue une trilogie où la parole occupe une place essentielle : « [...] Rentrer, manger, raconter »⁴⁵⁶. Ce poème prend toute son importance lorsque l'on constate que sa rédaction est contemporaine à l'écriture de *Si c'est un homme*. Dans un autre recueil de nouvelles, *Lilith*, Primo Levi revient sur ce besoin irréprensible de verbaliser les souffrances extrêmes qu'il a vécues. La parole est véritablement et sans aucune concession une thérapie vitale ; comme il l'explique dans cette formule lapidaire : « Raconter est un remède sûr »⁴⁵⁷.

L'accès fiévreux à la parole est également considéré par Robert Antelme comme une nécessité impérieuse. Ce n'est plus comme chez Primo Levi un moyen de survivre mais l'incarnation de la survie elle-même. La parole incoercible se transforme en identité, le *logos* façonne l'être, devient l'essence du rescapé. C'est dans le récit de Marguerite Duras – l'épouse de Robert Antelme à l'époque de sa déportation, « M... » dans *L'Espèce humaine* – intitulé *La Douleur* et qui retrace le retour du déporté « Robert L. », que se manifeste le plus ouvertement cette accession à l'humanité par la parole. « Robert L. » s'incarne par et dans son incessant et effrayant afflux verbal qui s'oppose à la transparence physique du corps décharné, qui n'est plus qu'une « forme » :

Dès qu'ils se sont éloignés de Dachau, Robert L. a parlé. Il a dit qu'il savait qu'il n'arriverait pas à Paris vivant. Alors il a commencé à raconter pour que ce soit dit avant sa mort [...]. Robert parlait et racontait toujours [...]. Il racontait [...]. Il [...] a mangé quelques bouchées. Puis il a recommencé à parler [...].⁴⁵⁸

On voit que la menace de la mort presse le déporté de libérer ses mots, l'urgence de la finitude resserre l'étau pour obliger Robert Antelme à parler sans discontinuer, jusqu'à supplanter le besoin vital de se nourrir. La « forme sur le divan » s'insère dans une humanité souffrante et sublime, uniquement par la déferlante de ce *logos* intarissable. Le corps souffrant qui éloigne le déporté de l'humanité se trouve effacé derrière une pensée et une parole survivantes, qui confèrent au rescapé toute son humanité ; la parole signe l'émergence de l'esprit, dernier rempart de l'être face à l'affaissement et l'effacement du corps.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁵⁷ LEVI, Primo, *Lilith, op. cit.*, p. 184.

⁴⁵⁸ DURAS, Marguerite, *La Douleur*, Paris, Gallimard, Folio n° 2469, pp. 67-68.

Et la tête. Hagarde, mais sublime, seule, elle sortait de ce charnier [le corps], elle émergeait, se souvenait, racontait, reconnaissait, réclamait. Parlait. Parlait.⁴⁵⁹

Ce personnage du récit de *La Douleur*, narrateur de *L'Espèce humaine*, se transforme en son « propre sorcier », sombrant dans l'« hallucination » des mots tus pendant sa déportation, pour « pouvoir être son propre sorcier plus tard encore, quand on ne pourrait plus rien attendre du corps ni de la volonté »⁴⁶⁰. La parole devient purificatrice, les mots constituent une sorte de baptême linguistique qui offre à Robert Antelme un nouvel accès au monde des « autres » selon l'expression volontairement floue de Primo Levi. Contrairement à ce qu'il analysait dans *L'Espèce humaine* comme l'« Enfer », la « véritable hémorragie d'expression »⁴⁶¹ que Robert Antelme connaît après sa libération est vue comme son « paradis » comme il l'explique à son ami Dionys Mascolo : « [...] Dans ce qui chez d'autres représentait pour moi l'enfer, tout dire, c'est là que j'ai vécu mon paradis »⁴⁶². Ce profond « bonheur » (page 14) éprouvé lors de la libération d'une parole trop longtemps contenue pour survivre, c'est semble-t-il la seule joie de parler, non plus à autrui de façon directe, comme pour Primo Levi, mais parler de soi, à soi-même, se noyer dans les mots pour créer la possibilité d'un nouveau lien avec l'autre, en lui permettant l'accès à l'expérience concentrationnaire. Comme l'écrit Maurice Blanchot :

Il est clair que, pour Robert Antelme, et sans doute pour beaucoup d'autres, se raconter, témoigner, ce n'est pas de cela qu'il s'est agi, mais essentiellement parler : en donnant expression à quelle parole ? Précisément cette parole juste où « Autrui », empêché de se révéler pendant tout le séjour des camps, pouvait seul à la fin être accueilli et entrer dans l'entente humaine.⁴⁶³

Selon M. Blanchot, la parole libérée par Robert Antelme est avant tout définie par sa portée altruiste, elle constitue le lien redécouvert ou renoué entre le déporté et « autrui ». C'est ainsi qu'il faut sans doute considérer l'afflux verbal qui surprit R. Antelme à la sortie du camp, et qui ne cessa qu'après avoir, d'après lui, tout dit à ses amis. Robert Antelme rétablit ainsi un lien fraternel avec Dionys Mascolo, puis avec son épouse Marguerite Duras, mais ceci ne constitue qu'une étape. La parole selon M. Blanchot ne semble pas avoir suffi à

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁶⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 177.

⁴⁶¹ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, *Essais et témoignages*, *op. cit.*, in « Témoignage du camp et poésie », p. 44.

⁴⁶² MASCOLO, Dionys, *Autour d'un effort de mémoire, Sur une lettre de Robert Antelme*, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁶³ BLANCHOT, Maurice, in *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 84.

Robert Antelme. Ayant éprouvé du « bonheur » à « tout dire », il s'oriente alors vers le témoignage, en débutant la rédaction de *L'Espèce humaine*. Il apparaît donc que le fait de « parler », dans l'acception de Blanchot, est une étape première, accomplie dans l'urgence, qui n'exclut en rien le fait de « témoigner » ensuite.

Au contraire, pour Primo Levi, il s'agit de « raconter », d'entrer dans un stade de communication : l'oralité apparaît *a priori* comme une solution appropriée pour la transmission de l'expérience ; il parle à ce propos d'un « besoin si impérieux de raconter qu' [il] racont[ait] oralement »⁴⁶⁴. La thérapie orale ne se révèle pourtant pas satisfaisante et cette insatisfaction influe sur le recours à l'écriture. Primo Levi explique ce point dans un de ses récits, *Le Système périodique*, dans lequel il se compare au marin de Coleridge⁴⁶⁵, ayant donc recours à un personnage fictif, à une référence culturelle qui permet de caractériser sa position, en offrant un exemple intelligible :

[...] Je me sentais pareil au vieux marin de Coleridge qui saisit par la manche, dans la rue, les gens conviés à des noces pour leur infliger son histoire de malédiction.⁴⁶⁶

Le narrateur semble conscient de l' « indécence » de son récit qui, à l'instar du vieux marin, s'immisce dans l'ignorance joyeuse du monde pour inoculer sa « malédiction », « retrouv[ant] [ses] anciens amis et [...] les accabl[ant] de [ses] récits »⁴⁶⁷. Pris en étau entre l'inadéquation jugée indécente de l'oralité et la nécessité de dire ce « ghastly tale », Primo Levi considère sa parole sous une forme duelle : le récit né sous forme orale s'inscrit simultanément dans une possible figuration scripturaire, à l'image du *Dit*, texte écrit transmettant un récit oral. Ainsi peut-on considérer l' « ardeur narrative pathologique »⁴⁶⁸ de P. Levi comme une exploration du champ immense du langage tant oral que scripturaire. L' « ardeur » suppose avant toute chose le désir de transmettre le témoignage, oralement ou par écrit : Primo Levi explique à ce propos à Ferdinando Camon : « [...] J'ai choisi l'écriture

⁴⁶⁴ CAMON, Ferdinando, *Conversations avec Primo Levi*, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁶⁵ Dans la seizième strophe de la septième partie du périple du vieux marin, dans le *Dit du vieux marin* de Samuel Taylor Coleridge, on trouve ce qui fera l'épigraphe des *Naufragés et des rescapés* : « Since then, at an uncertain / That agony returns : / And till my ghastly tale is told, / This heart within me burns. (v. 582-585). (Depuis lors, au moment le plus imprévisible, / L'angoisse, de nouveau, de mon être s'empare, / Et tant que n'est pas dite mon affreuse histoire, / Ce cœur qui est le mien, dans ma poitrine brûle.)

⁴⁶⁶ LEVI, Primo, *Le Système périodique*, Paris, Albin Michel, Livre de poche n°3229, 1987, p. 165.

⁴⁶⁷ CAMON, Ferdinando, *Conversations avec Primo Levi*, *op. cit.*, pp. 72-73.

⁴⁶⁸ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, *op. cit.*, p. 179.

comme l'équivalent du récit qu'on fait oralement »⁴⁶⁹. Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi transcrit cette équivalence, déjà expérimenté à Auschwitz, malgré le danger de posséder crayon ou papier, lorsque la parole ne rencontrait que l'inattention d'autrui, le déporté couchait son récit sur le papier : « je prends mon crayon et mon cahier, et j'écris ce que je ne pourrais dire à personne » (page 151).

L'accès à un récit écrit ne s'avère pas aussi évident dans *L'Espèce humaine*. Dans l'Avant-propos, Robert Antelme met en avant le « véritable délire » qu'il a vécu, voulant « parler, être entendu enfin ». Contrairement à Primo Levi, parler ne peut devenir une thérapie que si l'afflux verbal est « entendu ». R. Antelme est d'ailleurs le seul à insérer le flot de paroles des survivants dans son œuvre, en peignant déjà les futures embûches d'une parole libérée certes, mais aussitôt emprisonnée par et dans l'indifférence des soldats libérateurs :

Quand le soldat dit cela [*frightful*, effroyable] à haute voix, il y en a qui essayent de lui raconter des choses. Le soldat d'abord écoute, puis les types ne s'arrêtent plus : ils racontent, ils racontent, et bientôt le soldat n'écoute plus.⁴⁷⁰

Ainsi, le flot de paroles signe finalement l'impossible écoute ; l'accès à la parole libère les déportés mais l'excès de ces paroles a besoin d'être temporisé pour éviter de le condamner à un nouveau silence, beaucoup plus pesant. Contrairement à celle de Primo Levi, l'écriture de Robert Antelme ne s'inscrit pas d'emblée comme l'équivalent de l'oralité mais en est la conséquence, née d'un défaut de l'oralité vécu simultanément au soliloque libérateur. Comme l'écrit R. Antelme dans son avant-propos : « A peine commençons-nous à raconter que nous suffoquions. »⁴⁷¹. Cette confiscation de la parole par un sentiment de suffocation conduit R. Antelme à forer « une parole dans une incommensurable défaillance de langage où se suscite une écriture. [...] Le récit devient un choix obligé, une décision absolue, l'affrontement voulu, mais d'une volonté comme dépouillée, de sa libre gloire, au mal radical lui-même. »⁴⁷².

Dans *L'Écriture ou la vie*, un unique épisode de flux de paroles se dévoile et, contrairement aux récits de P. Levi et R. Antelme, celui-ci signe une rupture future avec la

⁴⁶⁹ CAMON, Ferdinando, *Conversations avec Primo Levi*, op. cit., p. 51.

⁴⁷⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 317.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁷² ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., in « Se soulever contre ce qui est là... » de Claude Rabant, pp. 127-128.

parole. Le narrateur connaît ainsi une crise de parole suivie d'un long silence : la libération incontinent de la parole, loin de mener d'une quelconque façon à l'écriture, au récit, l'en éloigne au contraire, en montrant la souffrance due au langage.

J'ai parlé pour la première et dernière fois, du moins pour ce qui est des seize années suivantes. Du moins avec une telle précision dans le détail. J'ai parlé jusqu'à l'aube, jusqu'à ce que ma voix devienne rauque et se brise, jusqu'à en perdre la voix. J'ai raconté le désespoir dans ses grandes lignes, la mort dans son moindre détour.⁴⁷³

On comprend que la parole, dans son excès même, impose le silence au narrateur, ce n'est pas un jeu linguistique que cette « perte de voix », mais une conclusion tragique de l'afflux verbal. Ce qui handicape le narrateur, c'est son incapacité à tout dire ; la « densité » du récit à effectuer s'oppose paradoxalement à la densité formelle du flux de paroles. Alors que la « réalité est là, disponible » et « la parole aussi »⁴⁷⁴, Jorge Semprun comprend que l'excès oratoire, la surabondance de mots ne rendront jamais totalement compte de l'expérience vécue et cette incapacité à atteindre un absolu discours, une complétude du récit, le condamne *a priori*. Le flot verbal, discours de l'instant, ne peut témoigner de l'univers concentrationnaire, dont le témoignage s'inscrit dans un temps infini. L'instigation du narrateur : « Il n'y a qu'à se laisser. »⁴⁷⁵, découvre ainsi toute l'ampleur de l'ironie semprunienne puisque c'est bien par le labeur que pourra se transmettre le récit de l'horreur.

Lorsque l'occasion lui est offerte de parler de Buchenwald avec ses libérateurs, Jorge Semprun ne laisse jamais surgir un discours foisonnant mais tente de découvrir la trame la plus intéressante pour narrer son expérience. Dès lors le lecteur, à l'instar des personnages du « jeune officier » français ou de Rosenfeld, assiste à des tentatives pour circonscrire le récit à effectuer en découvrant une base réfléchie, parfois incongrue, en tout cas en opposition avec un facile flot de paroles : il ne suffit pas de tout dire (ou croire le faire, puisque le récit est par essence infini), il faut choisir comment le dire. Ce récit de l'expérience concentrationnaire se retrouve donc à tout instant tenté, puis refusé enfin, recommencé sur de nouvelles bases : le lecteur décèle des mises en abîme incessantes du récit qu'il est en train de lire. Jorge Semprun dévoile dans *L'Écriture ou la vie* les diverses tentatives antérieures pour un même récit, à la fois similaire et différent. Après avoir tenté un récit à partir des « dimanches à Buchenwald »,

⁴⁷³ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 148.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

qui rappelle nécessairement au lecteur averti l'option choisie pour un opus précédent, intitulé *Quel beau dimanche !*, le narrateur considère sa tentative comme un échec :

Mon témoignage ne correspondait sans doute pas au stéréotype du récit d'horreur auquel il s'attendait. [...] Mon premier récit sur les dimanches à Buchenwald était un bide complet.⁴⁷⁶

Après cet échec qui, ironie, deviendra le point de départ du deuxième grand récit de Jorge Semprun sur sa déportation, le narrateur expérimente de nouveaux médiums avec le lieutenant Rosenfeld. Il est ainsi guidé par ce dernier vers une nouvelle possibilité, après avoir « raconté ce lointain épisode » de l'admission au camp, « bon début [...] du récit qu' [il] pourrai[t] faire de cette expérience »⁴⁷⁷. Dénigrant ce début « anecdotique » là où il « faudrait commencer par l'essentiel » (page 97), le narrateur s'oriente vers l'essentielle « expérience du Mal radical » (page 98), qui dès lors caractérise ses tentatives sans révéler pour autant une base indéniable et idéale qui mènerait au récit unique : découvrant le fond du récit à fournir, la forme demeure mystérieuse. Les mises en abîme successives notées dans *L'Écriture ou la vie*, récit temporairement définitif selon le narrateur, mettent à mal une parole déjà vacillante. Finalement, le narrateur sombre dans le silence, refusant toute nouvelle tentative de récit oral, pour mieux se consacrer au possible récit écrit. Il l'explique à Louis Aragon :

Je lui ai dit que j'essayais d'écrire, que je préférais ne pas trop en parler [de Buchenwald], pour garder sa fraîcheur à l'écriture, en évitant les routines et les ruses des récits trop souvent répétés.⁴⁷⁸

- Impossible intégralité du récit.

Alors que les récits des rescapés arméniens laissent tous dans l'ombre la libération de la parole après le génocide, on retrouve tout de même une idée similaire à celle de Jorge Semprun, bien que celle-ci reste tacite. En effet, Marc Nichanian analyse par le biais de l'œuvre de Zabel Essayan sur les premiers massacres de 1909, prémices du génocide de 1915, le dessein irréalisable d'effectuer un récit global et total pour circonscrire l'ampleur de

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 192.

l'horreur. S'il aborde la problématique d'un récit infini, c'est d'abord par le biais d'une impossible oralité : acculé à une inatteignable exhaustivité, le rescapé envisage alors un recours à l'écriture, qui dévoile à son tour ses limites, comme nous l'envisagerons par la suite. Marc Nichanian rapporte ainsi la constatation amère de Zabel Essayan de l'écueil d'une oralité condamnée par avance à l'incomplétude face à une catastrophe inouïe qui ne peut se dire qu'intégralement afin de toucher à l'essence du mal.

Ceux qui l'ont vécue ne sont pas capables non plus de la raconter dans son intégralité. Tous bafouillent, soupirent, pleurent et ne rapportent que des bribes d'événements.⁴⁷⁹

La nécessité d'intégralité est telle que la vivra, plusieurs décennies après, avec le même vertige et la même appréhension, un survivant comme Jorge Semprun, qui parviendra à allier intégralité et intégrité du témoignage en une écriture infinie et littéraire, voie explorée par Zabel Essayan mais vite condamnée sur des principes éthiques par la plupart des témoins arméniens. M. Nichanian pointe pourtant le danger qui guette les rescapés confrontés à une parole partielle :

L'événement est tel qu'il doit être dit intégralement. Si l'intégralité manque, c'est la désintégration qui s'ensuit. L'événement est tel qu'il fait éclater la parole, qu'il porte celui qui parle à la limite du langage. [...] C'est parce que leur parole, habitée par la totalité de l'événement, est éclatée, réduite en morceaux, ramenée à l'état de bribes, que les survivants sont ici des sinistrés. Ils sont des sinistrés de la parole et donc du deuil.⁴⁸⁰

Cette incapacité tragique à rendre compte de la totalité de l'abjection du génocide semble bien avoir été ressentie par Papken Injarabian lorsqu'il décrit le paradoxal silence qui l'étreint face à la multitude d'événements traumatiques à transmettre. Ainsi, lorsqu'il retrouve l'une de ses lointaines connaissances, seul le silence paraît pouvoir circonscrire l'horreur : « Je n'avais rien à lui offrir et, malgré tant d'événements vécus – pour cela même – peu de choses à lui dire. »⁴⁸¹. Mise à part cette acception, l'absence de références à une quelconque libération de la parole après le génocide dans les récits des rescapés arméniens paraît emblématique d'une douloureuse prise de conscience de l'inadéquation du langage au premier génocide du XX^{ème} siècle. Si Vahram Dadrian et Grigoris Balakian inscrivent tous deux au

⁴⁷⁹ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage, Littératures arméniennes au XX^{ème} siècle*, Genève, Métis Presses, 2006, p. 241.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ INJARABIAN, Papken, *Tapuscrit*, p. 148.

sein de leurs témoignages la conscience précoce de la nécessité de recourir à l'écriture pour transmettre la catastrophe et efface par conséquent d'emblée le passage par l'oralité, Abraham Hartunian et Papken Injarabian n'abordent pas la problématique de la transmission dans leurs œuvres. Hélène Piralian explique cet impossible usage de la parole par la nature même de l'événement vécu : « [...] Un génocide, en mettant en scène les pires fantasmes imaginables, annule l'écart entre fantasme et réalité, pensée et action. La parole étant l'expression de cet écart, la fonction même de parole se trouve ainsi détruite. On entre alors dans l'innommable, là où il n'y a non seulement plus d'histoire familiale, plus d'histoire personnelle, mais non plus, plus de parole pour le dire. »⁴⁸². La folie génocidaire, en annulant la frontière entre fantasme et réalité, fait sombrer la parole dans une crise inédite, la rendant incapable de cerner l'incernable : la parole ne peut que rendre compte des divers masques de la folie des bourreaux mais se voit contrainte à errer dans des circonvolutions floues dès qu'il s'agit de traduire l'essence du génocide, par définition hors de tout système, de toute logique, donc hors d'atteinte pour le *logos*. C'est ce qu'explique également Marc Nichanian lorsqu'il envisage simultanément la puissance des mots et leur incapacité consubstantielle à dire le génocide :

Tout peut être dit par la parole humaine, tout peut être compris, pardonné, accepté, oublié, aimé même. Une seule chose reste au-delà de toute parole, de toute faculté d'intégration, de toute appréhension humaine, de tout amour. Cette chose, ce n'est pas la mort, ce n'est pas le meurtre, ce ne sont pas les maisons brûlées, ce n'est même pas l'extermination. C'est la volonté d'extermination [...] parce qu'on ne peut pas l'intégrer dans une quelconque explication psychologique, rationnelle ou psychiquement.⁴⁸³

Même constatation chez Jorge Semprun, celle-ci ne scellant pas dans *L'Écriture ou la vie* l'impossibilité de transcrire le génocide mais concluant à l'improbabilité de sa compréhension : « Le vrai problème n'est pas de raconter, quelles qu'en soit les difficultés. C'est d'écouter... »⁴⁸⁴.

Il est intéressant de s'attarder sur le fait que peu de récits de rescapés arméniens, par-delà ceux que nous étudions, traitent cette problématique d'une parole réduite à sa forme la plus simple, dans laquelle le lien entre signifiant et signifié paraît à jamais rompu. Denis Donikian, petit-fils de rescapé, confie dans l'un de ses récits la perte de confiance des

⁴⁸² PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 19.

⁴⁸³ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., p. 245.

⁴⁸⁴ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 134.

Arméniens envers la parole. Loin de pouvoir apporter une échappatoire aux souffrances vécues comme chez P. Levi ou R. Antelme, la parole ne revêt plus aucun pouvoir apaisant : « Il [le peuple arménien] ne confie pas ses conflits à la Parole pour la raison qu'il ne croit pas à l'apaisement par la Parole. »⁴⁸⁵. Pourtant, le mouvement premier qui suit immédiatement le génocide semble tout de même être celui d'une libération orale, d'une extériorisation des souffrances endurées. Comme l'explique par exemple Archavir Chiragian, « A Constantinople, des milliers de foyers étaient en deuil. Et chaque jour, des centaines de survivants des marches de la mort, chancelant de faiblesse, pénétraient dans la ville et rapportaient de nouveaux témoignages sur les massacres. »⁴⁸⁶.

- Une libération de la parole douloureuse.

Contrairement à la logorrhée qui surprend P. Levi et R. Antelme et les délivre, jusqu'à leur faire éprouver du bonheur, et à l'instar de J. Semprun pour qui la parole est avant tout synonyme de souffrance, les rescapés arméniens confient surtout la douleur éprouvée lorsqu'apparaît la parole, la verbalisation des tourments endurés. Loin du flux de paroles, les rescapés laissent échapper un langage tout empreint de douleur et difficile à supporter, souvent forcé, sous l'insistance de tiers. Notons par ailleurs que les citations concernant cette verbalisation très ardue sont toutes issues de témoins n'ayant pas vécu directement les événements, soit qu'ils appartiennent à la seconde génération de survivants, soit qu'il s'agisse de témoins occidentaux, comme si l'impact du génocide avait été tel qu'il avait fait imploser la parole et sa capacité à transcrire une réalité jugée trop irréaliste. Ainsi, dans le récit de Harry Yessaian, qui narre sous une forme dialogique le génocide vécu par son oncle, trouve-t-on la transcription d'une parole qui se fraie difficilement un chemin dans les angoisses du rescapé mais qui est encore susceptible de l'en délivrer : « [...] It pains me to tell this story, it brings back terrible memories. Yet perhaps you're right. Maybe it will do me good to tell someone instead of keeping it locked up inside. I get sick every time I think of it. »⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ DONIKIAN, Denis, *Un Nôtre Pays*, Marseille, Publisud, 2003, p. 125.

⁴⁸⁶ CHIRAGIAN, Archavir, *La Dette de sang, Un Arménien traque les responsables du génocide*, Bruxelles, Ed. Complexe, p. 115.

⁴⁸⁷ YESSAIAN, Harry, *Out of Turkey, The Life Story of Donik « Haji Bey » Yessaian*, University of Michigan Dearborn, The Armenian Research Center, 1994, p. 201. (« [...] C'est très douloureux de raconter cette histoire, cela réveille de terribles souvenirs. Pourtant peut-être que tu as raison. Peut-être que cela me fera du bien de la dire à quelqu'un au lieu de la garder enfermée en moi. Je suis malade chaque fois que j'y pense. », traduction personnelle.)

De la même façon, un témoin français journaliste, Henry Barby, rapporte la possibilité d'advenue d'une parole toujours laborieuse et contrainte par l'intervention souvent insistante d'un tiers. Les survivants arméniens semblent répondre à l'attente d'autrui et à sa curiosité là où P. Levi ou R. Antelme assénaient à un tiers leur logorrhée, par ailleurs souvent rejetée. Le flot de paroles libéré par J. Semprun n'apparaissait quant à lui justement qu'à l'instant où cessaient les questions insistantes et incessantes des tiers, le silence d'autrui permettant l'émergence de la parole du rescapé : « [...] Sans l'avoir prémédité, sans l'avoir pour ainsi dire décidé [...], j'ai commencé à parler. Peut-être parce que personne ne me demandait rien, ne me posait de questions, n'exigeait de comptes. »⁴⁸⁸. Pour sa part, H. Barby témoigne de cette laborieuse verbalisation de la catastrophe :

J'en ai interrogé plusieurs, mais le cauchemar de leurs souvenirs les obsède et les effare. Ils n'osent même l'évoquer. Une stupeur hagarde marque uniformément leurs visages, et il faut insister, les mettre en confiance, pour qu'ils se décident à raconter les scènes d'horreur qu'ils ont vécues, et ils ne le font qu'à voix basse, en tremblant, en jetant autour d'eux des regards éperdus, comme si la mort et les supplices les menaçaient encore.⁴⁸⁹

Une différence majeure entre les deux génocides est ici soulevée sous la forme hypothétique par Henry Barby, qui pourrait éclairer l'absence de paroles des rescapés arméniens à la fin du génocide. En effet, alors que la libération des camps nazis signe définitivement le retour à leurs vies passées pour les déportés, la fin officielle des massacres turcs et le retour des déportés dans leurs foyers ne mettent pas pour autant fin à la « menace » qui ne cesse de planer dans un pays où doivent alors coexister bourreaux et victimes, sans cesse sous le joug d'un génocide qui ne dit son nom.

Zabel Essayan a également mis en avant l'oscillation douloureuse omniprésente chez les rescapés des exactions turques (en l'occurrence ceux d'Adana en 1909, que décrit aussi Abraham Hartunian, sans opérer de gradation entre l'abjection de cette funeste répétition et l'horreur du génocide de 1915). Elle décrit des êtres hagards, tourmentés par leurs souvenirs et incapables de les faire revivre une dernière fois en les verbalisant, pour s'en libérer. Les corps des déportés deviennent les seuls signes à décrypter, sans jamais véritablement offrir la clé aux témoins extérieurs.

⁴⁸⁸ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 148.

⁴⁸⁹ BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante, l'Arménie martyre*, Le Cercle d'écrits caucasiens, 2004, p. 59.

Sur leurs [les orphelins] visages basanés, assombris, noircis, on pouvait lire parfois toute l'atrocité des heures inénarrables comme dans un livre ouvert, mais parfois aussi tout s'obscurcissait et devenait opaque, et cela me perturbait encore plus.

Très souvent, ils restaient silencieux, comme muets, quand nous leur posions des questions. Mais quand ils parlaient, chacune de leurs paroles laissait entrevoir un moment d'agonie, un monde de tourments, de deuil, de manque que rien ne pouvait combler.⁴⁹⁰

Cette grandeur tragique des quelques mots échappés naît sans doute de leur coexistence avec les signes silencieux et parfois incompréhensibles que sont les stigmates que portent les corps de ces déportés. Comme l'écrit Kostan Zarian, qui a fui Constantinople en 1915 pour échapper au génocide, « On peut expliquer cela par des mots, mais sans le silence qui se trouve derrière eux et les précède, les mots sont vides. La parole est considérable, elle est sacrée, or le sacré vient du silence. »⁴⁹¹.

Il semblerait que la libération de la parole chez les déportés arméniens n'ait pu s'effectuer que dans le cercle restreint de la famille, le monde extérieur ayant enterré le souvenir du génocide. Ainsi, alors que les rescapés des camps nazis décrivent une parole d'abord circonscrite au cercle familial mais qui déborde rapidement sur la société toute entière, les survivants arméniens se voient condamnés à une parole partielle, qui demeure dans le cercle réduit des victimes du génocide et ne possède donc plus ce pouvoir libérateur qu'elle pouvait avoir dans sa relation à l'autre. Archavir Chiragian décrit à ce sujet l'enfermement que signe cette forme de langage tourné uniquement sur lui-même, enfermement qui traverse plusieurs générations : « Le sang est long à sécher. Surtout lorsque la douleur et le grief ont dû être intériorisés. Pas de famille où la génération des grands-parents ne transmette les récits obsessionnels avec le masochisme parfois inconscient des vaincus. Récits destinés à rester intérieurs au groupe puisque pour le monde de l'après-seconde guerre mondiale, les massacres d'Arménie sont de l'histoire ancienne, exotique, quasi oubliée. »⁴⁹².

⁴⁹⁰ ESSAYAN, Zabel, *Parmi les ruines*, cité in NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., p. 377.

⁴⁹¹ ZARIAN, Kostan, *Le Bateau sur la montagne*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 136.

⁴⁹² CHIRAGIAN, Archavir, *La Dette de sang*, op. cit., p. 57.

- Un silence problématique : choix ou souffrance.

L'oscillation entre parole et silence devient parfois hésitation, lorsque la libération orale ne peut advenir à cause d'une souffrance trop intense ou lorsqu'elle ne parvient plus à satisfaire la recherche d'apaisement des anciens déportés. Le silence constitue alors une sorte de face (ou phase) cachée du langage, un langage en négatif. Station délibérée, simple passage ou choix forcé, le silence peut-il s'articuler à la parole ou marque-t-il une opposition insurmontable avec celle-ci ?

Primo Levi, lors d'un entretien, admet la coexistence de deux postures distinctes chez les anciens déportés : « il y a ceux qui ont la soif de raconter et ceux qui ont toujours refusé de raconter »⁴⁹³. Ce schéma manichéen ne résume toutefois pas les divers parcours des rescapés quant à l'advenue de leurs récits scripturaux. En effet, parole et silence s'avèrent parfois liés, et deviennent, au-delà du paradoxe, les deux faces d'un même désir : celui de se libérer de l'horreur vécue. Il n'est alors pas rare de constater que certains déportés plongent dans un silence salvateur après avoir mis au jour un récit, tant oral qu'écrit. Comme l'écrit Marguerite Duras au sujet de Robert Antelme : « Il a écrit un livre sur ce qu'il croit avoir vécu en Allemagne : *L'Espèce humaine*. Une fois ce livre écrit, fait, édité, il n'a plus parlé des camps de concentration allemands. Il ne prononce jamais ces mots. Jamais plus. Jamais plus non plus le titre du livre. »⁴⁹⁴. On l'a vu, Robert Antelme expérimente une « suffocation » lorsqu'il se décide à parler après sa libération. Comme les mots relatifs à la vie quotidienne agressaient le déporté et le faisaient glisser vers la mort, les mots qu'il emploie pour « raconter » son expérience ont un pouvoir mortifère : malgré cette impasse linguistique, cette impossibilité de raconter l'horreur, le silence ne semble offrir aucune issue, il est au contraire proscrit par R. Antelme, comme il était prescrit précédemment au cœur de la géhenne nazie. Dans *L'Espèce humaine*, dès la libération, les déportés parlent, et même ceux qui parlent peu évitent aux yeux du narrateur l'écueil du silence, jugé péremptoire, hautain et dangereux :

D'autres encore disent avec le soldat et sur le même ton que lui : « Oui, c'est effroyable ! ». Ceux-ci sont bien plus humbles que ceux qui ne parlent pas.⁴⁹⁵

⁴⁹³ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., in « Rentrer, manger, raconter », 1979, p. 68.

⁴⁹⁴ DURAS, Marguerite, *La Douleur*, op. cit., p. 82.

⁴⁹⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 317.

De cette façon, Robert Antelme combat après sa libération un silence maléfique qui condamnerait les déportés, nouveaux Sisyphe, à revivre indéfiniment l'horreur des camps de concentration. De la même manière, le « bonheur » ressenti par R. Antelme lors de sa première logorrhée aboutit à un récit unique, dont l'unicité garantit la délivrance du déporté. Pour R. Antelme, le silence serait une impasse, barrant toute possibilité de réelle libération, le déporté gardant en lui et pour lui seul la souffrance vécue :

Il y a [...] ceux [...] qui, dans l'impossibilité de compenser par un acte le poids de leur douleur, se taisent ; d'être ainsi retiré, c'est sans doute encore rester dans l'enfer. Il faut en sortir.⁴⁹⁶

Bien plus que le silence, c'est la solitude qui en découle qu'il faut annihiler, justement par la parole. Il est évident que le silence isole, décuple la douleur, là où la parole, la verbalisation de l'abjection l'estompe en la partageant. Georges Perec rejoint cette position sans appel de Robert Antelme et la renforce, considérant la « seconde catégorie de déportés » selon Primo Levi, celle de ceux qui choisissent le silence et l'oubli, comme une position mensongère, inadéquate voire impossible :

Il n'est pas vrai qu'il [le déporté qui revient] peut se taire et oublier. Il faut d'abord qu'il se souvienne. Il faut qu'il explique, qu'il raconte, qu'il domine ce monde dont il fut la victime.⁴⁹⁷

Pour Georges Perec, le silence n'est envisageable et acceptable uniquement s'il découle de la mémoire. La parole admet un futur silence mais le silence ne peut être la matrice d'une future parole. Pourtant Jorge Semprun, dans son récit, ou plutôt par son récit écrit cinquante ans après la libération de Buchenwald, s'inscrit en faux et revendique son choix du silence, d'une « amnésie concertée ». Paradoxalement, il semblerait que le déni de la parole imposé ou/et volontaire au sein de la déportation, comme chez R. Antelme ou P. Levi, ait entraîné à la libération un afflux de paroles, un besoin urgent de raconter l'expérience, là où la relative liberté de parole au cœur du génocide aurait amené une situation ambivalente de silence choisi et d'aphasie, Jorge Semprun s'attardant sur ce dilemme, étant à la fois la victime et l'auteur de son silence. Pour leur part, les rescapés arméniens ouvrent une voie intermédiaire, dans laquelle leurs expériences sont d'emblée traduites de façon scripturaire,

⁴⁹⁶ ANTELME, Robert, « Vengeance ? », in *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 23.

⁴⁹⁷ PEREC, Georges, *L. G. Une aventure des années soixante*, op. cit., p. 89.

comme chez G. Balakian, V. Dadrian ou P. Injarabian, ou rédigées après plusieurs années de silence comme dans le cas d'A. Hartunian. Dans tous les cas pourtant, ces rescapés n'incluent dans leurs témoignages aucune référence patente ni à une quelconque logorrhée ni, à l'inverse, à un silence délibéré.

Dans *Le Grand voyage*, premier récit de Jorge Semprun ayant trait à sa déportation, écrit en 1963, le narrateur opte déjà, aux premiers jours de sa libération, pour un silence salvateur, irrité par les interrogations inconsistantes et insistantes des personnes n'ayant pas vécu la déportation, questions inconciliables avec l'horreur du camp :

En répondant machinalement à toutes ces questions stupides : vous aviez très faim ? Vous aviez froid ? Vous étiez très malheureux ? J'ai pris la décision de ne plus parler de ce voyage, de ne plus jamais me mettre dans la situation d'avoir à répondre à des questions sur ce voyage [...] au moins une longue période de silence, des années de silence sur ce voyage, seigneur, c'était la seule façon de s'en sortir. Peut-être plus tard, quand personne ne parlera plus de ces voyages, peut-être alors aurais-je à en parler.⁴⁹⁸

Jorge Semprun considère ici le silence comme la seule issue concevable, dans une double visée : il faut pour le déporté oublier ses atroces souffrances et se réinsérer dans un monde auquel il n'appartient plus réellement, ayant expérimenté l'enfer. Le narrateur met ainsi en évidence l'ineptie des questions posées au déporté qui revient, questions qui se dessinent comme autant de barrières prévenant le véritable retour du déporté au sein de la société. Le silence choisi reflète donc un besoin de surmonter l'horreur et une volonté marquée d'éviter les interrogations, en se fondant dans la masse des « autres ». C'est un questionnement similaire qui harcelait David Rousset quant à son retour parmi les « normaux », associé d'emblée à un silence nécessaire à la réussite d'une réinsertion :

Qu'en serait-il donc avec les vivants de l'autre monde, ceux que j'appelais toujours, sans trop savoir si j'étais fondé à le faire, les normaux ? Quels déserts de silence faudrait-il traverser, une fois la gueule de la mort fermée, pour retrouver vraiment les hommes anciens ?⁴⁹⁹

Cette inadéquation *a priori* insurmontable du déporté à la société des « hommes anciens » fait naître un silence de survie, présent dans toute l'œuvre de Jorge Semprun et que

⁴⁹⁸ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., p. 125.

⁴⁹⁹ ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, op. cit., p. 922.

résume admirablement Jean Cayrol lorsqu'il analyse cette tragique scission des êtres ayant vécu l'horreur et des autres : « De là découlent ce silence pudique qu'on découvre chez les déportés, ce manque d'imagination de leur expérience, ce sentiment d'un temps lui-même déporté, ce muet étonnement quand on leur parle, et beaucoup se laissent envahir par cette somnolence lazaréenne [...]. »⁵⁰⁰.

Pour Jorge Semprun, écrire un premier opus en 1963 revient finalement à refuser les questions en imposant une réponse inattendue : loin de faire de la faim, du froid ou du malheur les thèmes principaux de son roman, il parvient à rompre son silence, fournissant sa propre « réponse » à une question non formulée, s'attachant uniquement au récit du « voyage », de la déportation à proprement parler. Faut-il alors envisager *Le Grand voyage* comme la rupture d'un silence causé par une nouvelle indifférence, personne ne « parlant plus de ces voyages » ? Rien n'est moins sûr lorsque l'on s'attache à l'analyse de *L'écriture ou la vie* rédigé trente ans après. Dans son récit consacré cette fois à l'expérience concentrationnaire comme influence d'une vie d'oubli et d'écriture, J. Semprun tente de circonscrire les raisons de son silence ou de ses silences successifs, entrecoupés de tentatives de témoignage laissant toujours le narrateur sur sa faim. Comme Claude-Edmonde Magny le lui fait remarquer, son attitude s'avère en parfaite opposition avec celle des autres déportés :

Je connais d'autres résistants revenus de déportation... Ils sont tous saisis par un véritable vertige de communication... De tentative de communication en tout cas... Un délire verbal du témoignage... Vous, c'est le silence le plus lisse...⁵⁰¹

Il est évident que le narrateur ne considère à aucun moment le « délire verbal » comme une possibilité de témoignage, contrairement à P. Levi ou R. Antelme. Ce qui parcourt tout le récit, parole indirecte, c'est justement le silence soutenu des années, rompu une unique fois pour un flot discontinu de « détails ». J. Semprun explique lors d'un entretien avec Elie Wiesel qu'il a été « obligé de se taire pendant quelque temps, quinze ans, pour survivre »⁵⁰². Ainsi, le récit direct de l'horreur vécue, la dire « telle quelle » pour reprendre les termes de R. Antelme, lui paraît impossible et indécent, comme en témoignent incidemment ses critiques acerbes du récit de « Manuel A. », survivant du camp de Mauthausen :

⁵⁰⁰ CAYROL, Jean, *Nuit et brouillard*, Paris, Fayard, 1997, p. 58.

⁵⁰¹ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 172.

⁵⁰² SEMPRUN, Jorge / WIESEL, Elie, *Se taire est impossible*, Paris, Mille et une nuits, 1995, p. 17.

C'était désordonné, confus, trop prolixe, ça s'embourbait dans les détails, il n'y avait aucune vision d'ensemble, tout était placé sous le même éclairage. C'était un témoignage à l'état brut, en somme : des images en vrac. Un déballage de faits, d'impressions, de commentaires oiseux.⁵⁰³

Jorge Semprun établit ici la liste non exhaustive des défauts du témoignage, qui ne peut selon lui ressembler à ce patchwork de détails horribles. Justement, J. Semprun cherche à éviter ces limbes où croupit l'horreur, décrite sans jamais l'être de façon adéquate, c'est-à-dire de manière à être comprise. *A priori*, seules deux solutions s'offrent au narrateur pour qui : « Seul un cri venant du fond des entrailles, seul un silence de mort aurait pu exprimer la souffrance. »⁵⁰⁴. Ce « cri » s'apparentant au témoignage brut honni par J. Semprun, l'issue paraît à sens unique : se taire serait porter le témoignage le plus précis et le plus en adéquation avec l'expérience concentrationnaire : comme l'écrivait Wittgenstein, cité par G. Steiner, « Ce qu'on ne peut dire doit être tu. »⁵⁰⁵. Pourtant Jorge Semprun ne s'arrête pas à ce paradoxe et son silence n'est pas si simple : même s'il peut être le meilleur témoignage de l'horreur, il constitue surtout la meilleure base pour un futur récit, le silence constituant une véritable « ascèse » au terme de laquelle éclot la possibilité d'une écriture. Cette découverte s'avère tardive pour le narrateur qui considérait d'abord le silence comme la possibilité joyeuse de survivre, ou simplement de vivre, là où le témoignage semblait l'entraîner vers la mort et l'enfermer dans son souvenir : « A Ascona, donc, sous le soleil de l'hiver, j'ai décidé de choisir le silence bruissant de la vie contre le langage meurtrier de l'écriture. »⁵⁰⁶.

Le silence serait alors réellement source de vie, en parfaite opposition avec une parole mortifère : pour J. Semprun ce ne sont plus deux faces d'une même réalité, l'une faisant éclore l'autre, mais deux réalités qui ne peuvent coexister. Le silence est la vie, la parole menace de l'anéantir. Cependant, au fil de l'écriture, la divergence s'estompe, le silence s'inscrivant tour à tour en opposition à l'écriture ou comme son point de départ, sa source. Le narrateur parle ainsi d'une « cure de silence et d'amnésie concertée »⁵⁰⁷ ou, quelques pages plus loin, il souligne le dilemme qui s'est imposé à lui :

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 249.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁰⁵ STEINER, George, *Langage et silence*, Paris, Le Seuil, 10/18, 1969, p. 87.

⁵⁰⁶ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 235.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 191.

Il me fallait choisir entre l'écriture et la vie, j'avais choisi celle-ci. J'avais choisi une longue cure d'aphasie, d'amnésie délibérée, pour survivre.⁵⁰⁸

On voit que le dilemme silence / parole pourrait se révéler diptyque : le silence libérant au final la parole sur le camp de concentration. Ceci ne s'éclaire pourtant qu'après le travail d'« ascèse » dont parle d'autre part J. Semprun. Le lecteur comprend la dimension duelle, entre dilemme et diptyque, de *L'Écriture ou la vie* : ayant le texte sous les yeux, il conçoit le caractère temporaire de la « cure » qui s'est révélée une voie d'accès à l'écriture. Premier jalon d'un futur récit ou refus du témoignage, le silence s'identifie essentiellement à un moyen de survie, à l'instar de la parole dans *Si c'est un homme* ou *L'Espèce humaine*. Jorge Semprun analyse explicitement son silence comme un choix vital, seul capable d'offrir un nouveau plongeon dans les bonheurs de la vie en voilant les horreurs vécues :

Rien n'indiquait de prime abord où j'avais passé les dernières années. Moi-même, je me tus aussitôt, à ce sujet, pour longtemps. Non pas d'un silence affecté, ni coupable, ni craintif non plus. Silence de survie, plutôt. Silence bruissant de l'appétit de vivre. Je ne devins pas muet comme une tombe, donc. Muet parce que ébloui par la beauté du monde, ses richesses, désireux d'y vivre en effaçant les traces d'une agonie indélébile.⁵⁰⁹

Il est évident qu'il s'agit pour J. Semprun de cacher les stigmates de l'expérience vécue pour parvenir à faire le pari de la vie et du bonheur. Il cherche avant tout à vivre et tenter d'atteindre le bonheur, écho de la « beauté du monde » qui l'appelle et ne peut coexister avec la parole et la mémoire du camp. Pourtant, la parole reniée n'empêche pas absolument le témoignage puisque le narrateur se voit trahi par « son regard », dernier bastion de résistance du corps, immaîtrisable : « [...] Je ne parvenais pas à faire taire mon regard »⁵¹⁰.

Si le silence est un choix pour Jorge Semprun, il n'apparaît pas comme tel dans le cas des témoignages arméniens. En effet, l'aphasie dans laquelle se trouvent plongée la majorité des rescapés du génocide turc est loin d'être présentée comme une « aphasie délibérée » : pour reprendre les termes de J. Semprun, les témoins arméniens semblent bien être muets « comme une tombe » : le silence imposé, infligé par la dimension inouïe de l'événement mais surtout par sa non-reconnaissance, prend alors la forme d'une pierre tombale pour tous leurs compatriotes morts en déportation. Comme l'explique K. Beledian, « La catastrophe

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 118.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

provoque une suspension du langage qui va bien au-delà du simple pathos de l'indicible que l'on associe généralement aux traumatismes. Pour les survivants des récits de vie, comme pour les auteurs des tentatives romanesques, la catastrophe est un réel opaque et dur, qui surgit d'une manière si imprévue et immédiate qu'il paralyse la parole. Comme on ne peut décrire et exprimer tout ce que l'on a vécu, on garde le silence. »⁵¹¹.

Les témoignages contemporains à la Catastrophe ou la suivant de peu, comme ceux que nous étudions, sont ainsi relativement rares. Il faut attendre des années d'un silence douloureux (car imposé, contrairement à celui de J. Semprun) pour voir émerger des témoignages, tant oraux qu'écrits, et qui sont souvent le fait des descendants des victimes du génocide. Plusieurs récits mettent en avant la difficulté insurmontable de laisser libre cours à une parole qui n'est synonyme que de douleur : les témoins arméniens refusent de revivre une nouvelle fois les horreurs endurées et prennent le parti de s'enfermer dans un silence qui, faute de les libérer en exorcisant leur affliction, leur semble du moins éviter l'écueil de nouvelles souffrances. Peter Balakian rapporte à ce propos un proverbe arménien utilisé par ses aïeux, qui préconise d'ensevelir le passé pour ne plus souffrir et qui s'adapte parfaitement à la posture adoptée par nombre de survivants : « We say in Armenian : When the past is behind you keep it there. »⁵¹². Ce refus de multiplier des souffrances insupportables est décrit dans plusieurs récits, notamment dans celui d'Harry Yessaian, qui rapporte l'expérience des fils de son oncle : « Their ordeal was still fresh in their memories but they did not want to talk about it any further. To talk about it, was to relive it. That they were not willing or able, to do. »⁵¹³. On retrouve d'ailleurs une attitude similaire chez certains rescapés des camps de concentration allemands, comme chez Catherine Roux, qui refuse de recréer par la parole un univers honni qu'elle ne souhaite que bannir de sa mémoire : « Je ne ressusciterai pas, avec leur horreur quotidienne, leur désagrégation monotone, les jours sombres d'Hollishen. Ce serait au-dessus de mes forces. Il me semblerait les revivre une seconde fois. »⁵¹⁴. Reste que le refus de faire revivre le camp n'entraîne pas pour autant la condamnation de toute parole (pour preuve le récit dans lequel elle exprime son choix), contrairement aux rescapés arméniens dont il est ici question, dont le témoignage ne prend forme et vie que par

⁵¹¹ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides, op.cit., in* K. Beledian, « La catastrophe et l'expérience des limites du langage dans la littérature de langue arménienne », p. 369.

⁵¹² BALAKIAN, Peter, *Black Dog of Fate*, New York, Broadway Books, 1997, p. 180. (« Lorsque le passé est derrière toi, laisse-le là. », traduction personnelle.)

⁵¹³ YESSAIAN, Harry, *Out of Turkey, op. cit.*, p. 166. (« Leurs épreuves étaient toujours fraîches dans leur mémoire, mais ils ne voulaient plus en parler. En parler, c'était les revivre. Et ils ne le voulaient pas ou n'en étaient pas capables. », traduction personnelle.)

⁵¹⁴ ROUX, Catherine, *Triangle rouge*, Editions France Empire, 1968, p. 173.

l'intermédiaire de la seconde génération d'Arméniens. Ainsi, David Kherdian libère-t-il la parole engloutie de sa mère, rescapée du génocide, en décrivant en plusieurs occurrences l'aphasie qui fait s'abîmer la famille de celle-ci dans une douleur reniée et d'autant plus insurmontable. Rendant par la plume sa voix à sa mère muette, D. Kherdian lui fait expliquer : « Maman ne parlait presque plus [...] elle ne voulait pas parler de ce qui nous était arrivé. »⁵¹⁵. Puis il lui fait souligner l'aphasie douloureuse qui assaille son père : « Papa a essayé de dire quelque chose, mais en vain. Je sentais son corps s'efforcer de fabriquer des mots. » (page 149), avant de conclure : « Nous ne parlions jamais des massacres. C'était comme si nous avions oublié nos souffrances, mais souvent elles ressurgissaient autrement. » (page 200).

Un témoin occidental comme Henry Barby met également en évidence cette « suspension du langage » qui frappe les rescapés arméniens à l'heure de leur délivrance. Il pointe alors une aphasie traumatique dont le caractère éphémère semble pourtant tragiquement remis en cause justement par l'incapacité de verbaliser ses souffrances. H. Barby analyse le comportement des jeunes survivants : « Ils ne répondent pas. La souffrance les a stupéfiés. Peut-être ne savent-ils plus parler. »⁵¹⁶. Les enfants rescapés sont décrits comme des êtres aphasiques, ayant perdu toute capacité d'expression : la parole n'est même plus une possible échappatoire cachée, elle n'est plus maîtrisée par les rescapés, le silence seul semble leur offrir une enveloppe protectrice. La plongée dans l'horreur signe l'échappée hors de la sphère du langage.

La plupart d'entre eux, encore stupéfiés d'épouvante, n'osent parler : ils frémissent et s'affolent au seul souvenir de ce qu'ils ont vu, de ce qu'ils ont souffert. Une fillette de sept ans me dit : « Oh ! J'ai vu beaucoup de choses horribles mais je ne veux pas raconter... J'aurais encore des cauchemars... » Une autre, de dix ans, nommée Pailoun (Brillante) me répond simplement : « Quand on a tué mon petit frère dans mes bras, j'ai perdu ma langue... J'avais pu crier quand on a tué maman, mais plus après... » Sa langue s'embarrasse, elle se tait. Elle est restée muette pendant plusieurs semaines et maintenant, à la moindre émotion, elle perd la parole.⁵¹⁷

Zabel Essayan témoigne aussi du choc traumatique qui paralyse les anciens déportés ; le traumatisme entraîne une incapacité aussi physique que psychique à verbaliser les horreurs

⁵¹⁵ KHERDIAN, David, *Loin de chez moi*, Paris, Ecole des loisirs, 1990, p. 146.

⁵¹⁶ BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante, l'Arménie martyre, op. cit.*, p. 140.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 160.

endurées. Elle décrit ainsi « des mères paralysées, leur langue pendant hors de la bouche, incapables de crier la douleur qu’elles avaient sur le cœur. »⁵¹⁸. Elle s’attarde sur l’incapacité intrinsèque des anciens déportés à se séparer de leur expérience, devenue constitutive de leur être et qu’ils ne peuvent exprimer. C’est une position similaire qu’analyse Robert Antelme dans l’un des rares textes faisant le pendant de *L’Espèce humaine*, dans lequel il pointe ces rescapés dont « l’impossibilité de compenser par un acte le poids de leur douleur, se taisent. »⁵¹⁹ et que l’on trouve ici :

Ils restent silencieux de longs moments, comme s’ils suivaient le fil de leurs souvenirs. On leur parle, ils ne réagissent pas. Ils ne parviennent pas à se détacher de l’horreur des scènes qu’ils ont vécues et ils expirent des soupirs douloureux qui semblent déchirer leur poitrine.⁵²⁰

Contrairement à la délivrance future que laissait entrevoir H. Barby après la phase traumatique, habituellement limitée dans le temps, l’expérience de la Catastrophe arménienne paraît plus annihiler la parole que simplement la suspendre. La « suspension du langage » post-traumatique se prolonge bien au-delà du choc du génocide et condamne la majorité des rescapés à un silence infini. Dans la perspective de K. Beledian, ce silence est le résultat de l’incapacité du témoin à transmettre la totalité de son expérience de l’horreur : le caractère nécessairement fragmentaire du témoignage, qu’il soit oral ou écrit, serait pour les Arméniens survivants une tare insurmontable. Faute de pouvoir tout dire, le témoin préfère succomber au silence, qui seul rend compte d’une réalité intraduisible :

Tous ceux qui tentent de parler ou d’écrire à propos de la catastrophe, c’est-à-dire ceux qui ont traversé la phase des affects et essaient de nous transmettre leur saisie par des mots, nous font part d’une totalité incommensurable qui les frappe de mutisme.⁵²¹

Retour donc à un point déjà soulevé par Zabel Essayan ou Jorge Semprun : l’incapacité de circonscrire une expérience « incommensurable » par et dans les mots, sans dénaturer les faits. C’est pourtant le pari que mettent en évidence deux de nos auteurs dans leurs préfaces respectives. En effet, G. Balakian et V. Dadrian ont d’une part l’intuition du

⁵¹⁸ ESSAYAN, Zabel, *Parmi les ruines*, cité in NICHANIAN, Marc, *Entre l’art et le témoignage, Littératures arméniennes au XXème siècle*, op. cit., p. 368.

⁵¹⁹ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L’Espèce humaine*, op. cit., in « Vengeance ? », p. 23.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 364.

⁵²¹ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides*, op. cit., in K. Beledian, « La catastrophe et l’expérience des limites du langage dans la littérature de langue arménienne », p. 365.

recours à l'écriture pour témoigner de leur martyre, mais inscrivent d'emblée leur conscience aigüe de l'impossibilité d'un récit exhaustif du génocide des Arméniens. Or, loin d'être acculés au silence, ils optent pour un récit volontairement et ouvertement circonscrit aux événements vécus, et transcrivent le caractère partiel de leurs témoignages, en faisant un gage de sincérité. Ainsi, Grigoris Balakian pointe l'impossible exhaustivité du témoignage et reconnaît n'offrir qu'une vue partielle de l'immensité de l'horreur génocidaire :

[...] Je n'ai rédigé qu'un exposé sommaire, car il est humainement impossible de décrire l'effroyable et indicible martyre de tes plus d'un million et demi de fils disparus. Si toutes les mers de la planète se changeaient en encre, les plaines en feuille de papier et les roseaux en plumes, il serait encore humainement impossible d'écrire sur ton chemin de croix épineux et sanglant conduisant au sommet du Golgotha arménien.⁵²²

Vahram Dadrian va plus loin, en exposant la richesse de son récit, qui inclut les témoignages de certains de ses compatriotes déportés mais ne transcrit malgré cela qu'une part infime de la totalité intraduisible du génocide :

Considering, however, that my diary contains not only what I witnessed and experienced, but also what I heard about, I presume that reading it will provide a small idea of the silent tragedy undergone by Armenians who lived within the borders of Turkey, throughout the black days of affliction.⁵²³

De la sorte, bien que les rescapés arméniens que nous étudions n'inscrivent jamais explicitement de références à la verbalisation du génocide dans leurs récits, ils refusent tout autant de succomber au silence pourtant souvent présenté comme un pis-aller à accepter face à une parole engloutie. Pour eux, comme pour P. Levi ou R. Antelme, le silence semble parachever la volonté génocidaire. Ne pas verbaliser l'expérience abjecte revient à l'enterrer dans l'oubli et parfaire le dessein d'effacement des bourreaux en s'enfermant dans une douleur quant à elle ineffaçable. Comme l'analyse Georges Molinié, « Un tel empêchement du dire est aussi techniquement irréfragable que moralement inacceptable, le silence parachevant le crime, avec la génération d'une espèce de trouble et inavouable complicité

⁵²² BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 15.

⁵²³ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 3. (« En considérant, cependant, que mon journal contient non seulement ce dont j'ai été témoin et ce que j'ai vécu, mais également ce dont j'ai entendu parler, je suppose que sa lecture apportera une petite idée sur cette tragédie silencieuse subie par les Arméniens qui vivaient en Turquie pendant les sombres jours d'affliction. », traduction personnelle.)

matérielle. »⁵²⁴. On retrouve une idée identique dans l'œuvre romanesque de Jean Améry, *Lefeu ou la démolition*, dans laquelle il tente de trouver une solution à ce dilemme qui le déchire entre une parole avortée par son incapacité à transcrire l'horreur vécue et un silence coupable car « se taire équivaldrait à taire »⁵²⁵. Il ne parvient pas à résoudre ce dilemme et ne peut sortir d'un cercle tragique dans lequel se dévoile l'ombre de l'indicible : « [...] La défaite du mot devant la réalité nous oblige à reconnaître qu'il ne faut pas parler de ce dont on n'est pas capable de parler. D'un autre côté [...] le chaos de l'Être demande à être structuré par le verbe. La réalité, pour autant qu'elle doive être saisie, comprise, est tributaire du verbe [...]. »⁵²⁶. Le dilemme est à tel point insurmontable qu'il prend plutôt la forme d'une aporie, véritable impasse rationnelle qui encercle les victimes libérées (du moins physiquement) du génocide. Elie Wiesel et Jorge Semprun résume cette aporie en une formule lapidaire : « Se taire est interdit, parler est impossible. »⁵²⁷, cernant parfaitement la double problématique d'un devoir de mémoire confronté à l'écueil de l'indicible, qui occupe et préoccupe les rescapés des génocides turc et nazi.

Ainsi, retourner au monde à travers le silence en tentant d'enterrer l'horreur, en posant parfois un voile agréable pour cacher le sordide de l'expérience, comme chez J. Semprun, ou inoculer l'abjection au sein de la « beauté du monde » (J. Semprun) pour essayer d'en diluer l'infamie, telles sont les diverses relations à l'oralité qui se font jour chez nos témoins. La douleur sans cesse éprouvée par les rescapés arméniens, qu'elle naisse d'un silence forcé par les circonstances ou d'une verbalisation ardue, s'inscrit à l'encontre du bonheur que J. Semprun pense découvrir dans et par le silence, ou que P. Levi et R. Antelme esquissent dans et par une parole libérée de l'entrave des camps. Comme P. Levi le résume dans le récit de son retour de déportation, *La Trêve*, il a été assailli par la « joie libératrice de raconter »⁵²⁸. R. Antelme, quant à lui, dépasse la simple « joie » pour rendre hommage au paradoxal bonheur éprouvé lors de sa logorrhée post-concentrationnaire :

D'avoir pu libérer des mots qui étaient à peine formés et en tout cas n'avaient pas de vieillesse, n'avaient pas d'âge, mais se modelaient seulement sur mon souffle, cela vois-tu, ce bonheur m'a définitivement

⁵²⁴ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature, op.cit., in* G. Molinié, « La littérature des camps : pour une approche sémiotique », p. 24.

⁵²⁵ AMÉRY, Jean, *Lefeu ou la démolition*, Arles, Actes Sud, 1996, p. 146.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁵²⁷ SEMPRUN, Jorge / WIESEL, Elie, *Se taire est impossible, op. cit.*, p. 17.

⁵²⁸ LEVI, Primo, *La Trêve, op. cit.*, p. 245.

blessé et à ce moment-là, moi qui me croyait si loin de la mort par le mal [...], je n'ai pensé mourir que de ce bonheur.⁵²⁹

Notons que ce « bonheur » blessant s'inscrit dans une irrémédiable unicité, lorsque le déporté est encore dans l'inouïe résonance de l'expérience : dire se fait dans l'urgence. Comme l'explique R. Antelme après coup, « si j'essayais de réveiller ces choses, je ne serais qu'une sale putain »⁵³⁰. L'interdiction tacite et toute personnelle d'une multiplication du *logos* semble surmontée par le recours à l'écriture qui permet au narrateur d'échapper à son propre jugement moral.

Dans *Si c'est un homme*, le silence surgit uniquement au sein du camp, où il est considéré comme une marque de soumission à la barbarie nazie, ce qui tend à expliquer l'attitude post-concentrationnaire sans concession de Primo Levi : la parole doit rompre ce silence imposé et mortifère. *A contrario*, les récits des rescapés arméniens témoignent d'un enfermement tragique dans le silence, tant durant l'expérience qu'après leur libération. Le récit de Robert Antelme met en exergue une attitude duelle mais logique, dans laquelle le « silence de survie » nécessaire à Gandersheim se transforme dès la libération en une nécessité de parler, un refus du silence qui parachèverait le crime nazi. Au contraire, *L'Écriture ou la vie* traite uniquement de l'aphasie post-concentrationnaire et s'oriente rapidement vers le dilemme qui, de prime abord, oppose l'écriture au silence et qui se résout finalement en une relation causale : le silence comme source paradoxale de l'écriture. Les positions diverses adoptées de gré ou de force par les rescapés face au silence ou à la parole conditionnent-elles les différentes attitudes de nos auteurs quant à un « devoir de mémoire » sur lequel ne cesse de planer l'ombre de l'indicible ?

⁵²⁹ MASCOLO, Dionys, *Sur une lettre de Robert Antelme*, op. cit., p. 14.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 17.

2. L'indicible en question.

2.1. Entre mémoire et oubli : un dilemme invalidant ?

2.1.1. Entre mémoire salvatrice et mémoire délétère pendant le génocide.

La mémoire se définit de façon tout à fait duelle dans les récits de rescapés, à l'instar de la parole : à la fois bienfaitrice, puisqu'elle permet de ne pas perdre une expérience dramatique mais riche, notamment sur un plan ontologique, elle s'avère aussi, avant cela, un handicap, qu'elle oblige à la réitération de l'horreur ou qu'elle rappelle le bonheur passé au cœur de l'enfer en plongeant le déporté dans une nostalgie destructrice. C'est bien ce premier statut, dans l'ordre chronologique du moins, qu'il s'agit d'étudier afin de tenter de comprendre le mécanisme qui peut transformer finalement la souffrance mnémonique en nécessité de recourir à l'anamnèse pour transcrire le vécu génocidaire, dans une recherche de libération.

Cette douleur mnémonique lors de la déportation est décrite dans tous nos récits testimoniaux, mis à part dans celui de Jorge Semprun. En effet, la tyrannie de la mémoire se fait jour dans *L'Écriture ou la vie* uniquement quand il s'agit de traduire l'horreur, de revenir au souvenir pour tenter d'accéder à l'oubli, si ce n'est le contraire. La souffrance naît dans les premiers cas d'un insupportable lien au passé tandis que dans le second, elle naît d'un problématique lien au futur de l'écriture.

Dans *Si c'est un homme*, le narrateur établit la distinction entre une double nature de souvenirs lors de la déportation, le tourment venant d'une impossible conciliation d'un passé heureux et d'un inconcevable présent. Ainsi, la friction de ces deux « séries de souvenirs » multiplierait la torture, le narrateur étant tiraillé entre un passé évanoui qui le hante et un présent impitoyable :

Les souvenirs de notre vie d'autrefois nous revenaient encore mais vaporeux et lointains, et par-là même pénétrés de douceur et de tristesse, comme le sont les souvenirs de la petite enfance et de toute chose révolue. En revanche, l'entrée au camp marquait pour chacun de nous la première étape d'une toute autre série de souvenirs, cruels et proches ceux-là, et sans cesse ravivés par l'expérience présente, comme le seraient des blessures chaque jour rouvertes.⁵³¹

⁵³¹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 124.

Primo Levi explique ici implicitement que les souvenirs nés du camp ne constituent pas à proprement parler une véritable mémoire puisque celle-ci ne peut être omniprésente, « ouverte » de façon similaire chaque jour, et s'inscrire dans un lien nécessaire et essentiel au passé. D'un passé qui se refuse en tant que tel ne surgit pas une mémoire mais des résurgences qui ne quittent pas la sphère du présent ; le champ de l'inscription dans le passé est nié par l'entreprise nazie, les souvenirs du camp ne peuvent alors jamais s'avouer réels puisqu'ils ne sont que perpétuels recommencements.

Dès leur arrivée dans le camp de concentration, les déportés éprouvent une douleur vive à la remémoration de leurs vies passées, encore très proches, mais comprises très rapidement comme un passé à jamais inatteignable, appartenant à un temps que le Häftling juge perdu à jamais :

Il n'était plus temps ni de réfléchir ni de décider, et toute velléité de raisonnement sombrait dans un tumulte d'émotions désordonnées d'où émergeaient par éclairs, douloureux comme des coups d'épée, si proches encore dans le temps et dans l'espace, les souvenirs heureux de nos foyers.⁵³²

Primo Levi analyse rapidement l'obsolescence d'un passé qui ne peut aider au sein du camp d'extermination, puisqu'il n'offre plus aucune correspondance entre deux mondes absolument incomparables. Le narrateur transcrit ainsi la prise de conscience rapide de la part du déporté d'une impossible utilisation des souvenirs de l'homme qu'il était dans la société « normale » : alors que le groupe de déportés italiens auquel P. Levi appartenait avait prévu des réunions hebdomadaires, il est bien vite amené à les annuler car leur dessein salvateur se trouve biaisé par une mémoire douloureuse, voire insupportable. L'homme du camp est forcé de constater le schisme insurmontable entre le monde ancien désormais inaccessible et la société des camps. P. Levi résume d'emblée le danger de cette « bien curieuse mécanique » (page 143) qu'est la mémoire : « Se retrouver, c'était se rappeler et penser, et ce n'était pas sage »⁵³³. Cette intuition se voit confirmée au fil de l'expérience concentrationnaire jusqu'à cette condamnation du passé qui tombe comme un couperet lorsque le déporté constate la monotone et infinie succession de jours indistincts qui enfonce un peu plus le prisonnier dans le marais intemporel du camp, dans lequel le passé n'est plus qu'une « camelote inutile dont

⁵³² *Ibid.*, p. 15.

⁵³³ *Ibid.*, p. 38.

nous cherchions à nous débarrasser au plus vite »⁵³⁴. Pour Robert Antelme, au contraire, le passé du camp est une richesse car il constitue la seule certitude du déporté ; plus le futur est incertain et plus le passé se charge d'une puissance inaltérable : « On le caresse ce passé, à mesure qu'il s'étend. La seule certitude possible est derrière nous. »⁵³⁵.

Ainsi, l'oubli du passé n'est pas dans *L'Espèce humaine* une réelle recherche du déporté, contrairement à la posture de P. Levi dans *Si c'est un homme*. Au contraire, R. Antelme semble *a priori* regretter cet écart grandissant entre le monde du camp et les souvenirs de la vie passée. Il déplore en effet la confusion qui se développe entre la réalité indéniable et les réminiscences qui l'étreignent, créant un monde hybride et blessant pour le prisonnier, écartelé entre son incapacité ou son refus de s'inscrire dans l'univers concentrationnaire et la perte de plus en plus évidente de souvenirs purs, non contaminés par l'horreur nazie. L'irréalité des souvenirs rejoignant la réalité inconcevable du camp entraîne le déporté dans des affres difficilement concevables, lorsqu'il prend conscience de la confusion de ces deux mondes et de l'effacement progressif mais inéluctable des souvenirs.

Le pain est fini, on va rentrer, s'enfoncer en soi, en regardant ses mains, s'enliser en regardant le poêle ou la figure d'un type, en étant là assis, s'enfoncer jusqu'à s'approcher de la figure de M..., de D..., là-bas. Je vais me souvenir que, là-bas, on me parlait. [...] Sa voix [celle de M...] est morte. Sa bouche s'ouvre et c'est une autre qu'on entend. J'oublie, j'oublie tous les jours un peu plus. On s'éloigne, on dérive.⁵³⁶

La mémoire défaillante, corrompue par la réalité concentrationnaire, perd sa richesse première pour accéder au statut de savoir : bien que les souvenirs en eux-mêmes se dissolvent, il demeure une connaissance du passé intouchable, dernière richesse du déporté.

Je ne savais pas que j'étais déjà si loin. Tout ce qui me reste c'est de savoir. Savoir que M... a une voix, la voix que je sais qu'elle a. [...] On pourra me déguiser encore, faire l'impossible pour que l'on puisse à peine me distinguer d'un autre, jusqu'à la fin je saurai encore cela.⁵³⁷

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁵³⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 81.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 120.

Dans *La Solitude des massacres*, P. Injarabian décrit également l'émergence des souvenirs au cœur du génocide, d'où découle une confusion entre monde passé et invivable présent. Pourtant, contrairement à R. Antelme, il ne transcrit pas l'effacement progressif des souvenirs face à une réalité invasive mais bien l'intrusion du passé dans la réalité génocidaire, jusqu'à briser la distance entre ces deux univers. Les souvenirs s'incorporent à l'invivable réalité de l'esclavage et parviennent à happer le narrateur dans un monde onirique qui lui offre finalement un répit salvateur.

C'est fou ce que je pense en nettoyant les litières. Je n'arrête pas, tout s'enchaîne, idées, souvenirs. Entre les vaches et moi s'interposent des images précises. Si précises, d'ailleurs, que souvent j'oublie que ce sont des images. J'ai l'impression d'entrer dans une autre réalité... Maman m'embrasse. Je taquine mes sœurs. Papa me regarde. Ils sont là, si vivants, si présents...⁵³⁸

Dans *L'Espèce humaine*, R. Antelme dépeint la confrontation des souvenirs et de la réalité du camp et la confusion qui en découle, mais ceci relève d'un univers onirique, malgré les dénégations du narrateur. Le narrateur transcrit ainsi la scène du réveil et le malaise qui l'accompagne : « On revient toujours de cette même nuit d'où chaque jour l'on revient chez soi. Je n'ai pas rêvé – je rêve très rarement – mais je me suis réveillé avec le volume de ma chambre dans la tête. »⁵³⁹. Bien que R. Antelme semble déplorer la confusion des souvenirs qui échappent à l'emprise du déporté et l'oubli du passé qui le guette, il avoue pourtant une persistance incontrôlée et incontrôlable de la mémoire, qui surprend le déporté par son ampleur.

On décrivait tout, la ligne de métro, la rue pour atteindre la maison, le boulot, tous les boulots, l'histoire ne s'usait pas facilement, il y en avait toujours à raconter.
L'enfer de la mémoire fonctionnait à plein.⁵⁴⁰

Robert Antelme souligne ici le statut dramatique de la mémoire au cœur de la déportation. En effet, celle-ci devient plus qu'une « camelote inutile » lorsqu'elle impose aux déportés des souvenirs simplement capables de les plonger dans des abîmes de nostalgie. Les divers sens de ce terme, « tristesse causée par l'éloignement du pays natal » (tiré de son étymologie « *nostos* », retour, et « *algos* », douleur), ou « regret attendri ou désir vague accompagné de mélancolie » prennent à la lumière de la déportation une signification inédite.

⁵³⁸ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., pp. 155-156.

⁵³⁹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 80.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 120.

La nostalgie qui étreint les déportés se dote d'un statut absolument délétère puisqu'elle tend à les entraîner vers un univers passé à jamais inaccessible et dont les éléments s'inscrivent en inadéquation parfaite avec l'enfer génocidaire. Dans *Si c'est un homme*, P. Levi définit la nostalgie qui l'assaille, lui et ses compagnons, et rejoint le sens premier de la nostalgie, en en offrant un exemple paradigmatique :

Cela se dit « Heimweh » en allemand ; c'est une belle expression, qui veut dire littéralement « mal de la maison ».

Nous savons d'où nous venons : les souvenirs du monde extérieur peuplent notre sommeil et notre veille, nous nous apercevons avec stupeur que nous n'avons rien oublié, que chaque souvenir évoqué surgit devant nous avec une douloureuse netteté.

Mais nous ne savons pas où nous allons.⁵⁴¹

L'incertitude du futur, voire son improbabilité d'advenue, condamne le passé et son cortège de certitudes à demeurer dans une sphère limitée : les souvenirs appartiennent à cette sphère et ne peuvent déborder sur la réalité génocidaire sans condamner le déporté lui-même à une dissociation douloureuse. La douleur nostalgique est très présente dans la majorité de nos récits testimoniaux, de manière plus ou moins concise. A ce propos, Abraham Hartunian est sans doute celui qui s'attarde le moins sur ce sentiment ou cette sensation désagréable qu'il éprouve lorsque le souvenir du bonheur familial passé accentue la dramatique situation qu'il est en train d'expérimenter. De façon lapidaire, il transcrit l'émergence de cette nostalgie désagréable : « And suddenly my eyes filled with tears. I remembered my home, my soft bed. Now I was stretched out on a rock. »⁵⁴². On trouve une description similaire, quoique plus développée, dans *La Solitude des massacres*, et notamment dans le tapuscrit confié par l'auteur :

[...] Tout cela se mit à me tourmenter sans relâche. Je revoyais en pensée ma ville et notre maison tranquille, je revivais les jours passés en famille dans l'affection de mes parents, mes frères et mes sœurs m'apparaissaient, je pensais aux dimanches de mon enfance quand mon père m'emmenait à la messe, puis à l'exil, à la séparation, aux souffrances et à la perte de tout ce qui m'était cher. Je me sentais dans un autre monde, qui ne ressemblait pas au mien, auquel rien de profond ne m'attachait que le souvenir de mes blessures et de mes deuils.⁵⁴³

⁵⁴¹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 58.

⁵⁴² HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 88. (« Et soudain, mes yeux se remplirent de larmes. Je me rappelais ma maison, mon lit agréable. Maintenant j'étais étendu sur un rocher. », traduction personnelle.)

⁵⁴³ INJARABIAN, Papken, *Tapuscrit*, p. 21.

Le monde des souvenirs, ou plutôt le monde irréel créé par l'émergence des souvenirs, lie le narrateur à sa douleur et le condamne à une mélancolie mortifère. Dans le récit édité, on retrouve une description similaire de la nostalgie qui s'abat sur le narrateur mais celle-ci n'est plus un « tourment » mais une véritable torture, qu'il faut combattre par l'oubli. Le narrateur défend son intégrité physique et mentale en tentant de prévenir l'émergence des souvenirs familiaux heureux :

A Amassia, il y avait un fleuve... Je secoue la tête. Défense absolue de prononcer ce nom. J'ai dans le fond de l'âme une plaie toute infectée. Le moindre souvenir l'enflamme. Ça me brûle l'intérieur de la poitrine. [...] Défense absolue de penser à tout ce qui gonfle mon cœur. [...] Faut faire marcher ses doigts pour empêcher la tête de se souvenir.⁵⁴⁴

Grigoris Balakian parle également dans son récit du « souvenir des êtres chers dans nos cœurs serrés »⁵⁴⁵ qui pousse certains déportés dans une tristesse insupportable. Le père Balakian n'hésite pas à transcrire la détresse psychologique de ses fidèles : « D'autres encore ne cessèrent de pleurer...en se rappelant leurs femmes, leurs enfants, les êtres chers. »⁵⁴⁶. La douleur mnémonique dont Primo Levi se fait écho apparaît similaire, et elle témoigne par ricochet de l'humanité des déportés : la mémoire amène la souffrance mais celle-ci offre une preuve tangible de la conscience et de la liberté des prisonniers, capables de s'évader au-delà des limites des barbelés, même si cette délivrance a elle-même des accents pénibles.

Au coucher du soleil [...] nous sommes alors capables de penser à nos mères et à nos femmes, ce qui d'ordinaire ne nous arrive jamais. Pendant quelques heures, nous pouvons être malheureux à la manière des hommes libres.⁵⁴⁷

De la même façon, la précaire liberté gagnée par P. Levi lors de l'obtention d'un poste au laboratoire de la Buna l'amène à penser et à se tourner à nouveau vers ce passé qu'il réprouvait auparavant. La souffrance physique du travail en extérieur se transforme en une nostalgie non moins douloureuse, mais associée pourtant au message optimiste d'une humanité toujours présente :

⁵⁴⁴ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., pp. 129-130.

⁵⁴⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 95.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁵⁴⁷ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 82.

[...] Tous les matins, je n'ai pas plus tôt laissé derrière moi le vent qui fait rage et franchi le seuil du laboratoire que surgit à mes côtés la compagne de tous les moments de trêve, du K.B. et des dimanches de repos : la douleur de se souvenir, la souffrance déchirante de se sentir homme, qui me mord comme un chien à l'instant où ma conscience émerge de l'obscurité.⁵⁴⁸

Cette « compagne » des rares moments de liberté surgit chez P. Levi et le condamne à la souffrance tandis que Robert Antelme paraît avoir conscience de la dangerosité d'une mémoire active et activée sans l'aval du déporté, et il transcrit, à l'instar de P. Injarabian, la nécessité de garder sous contrôle cette force aussi puissante que délétère et de ne pas succomber à ses attraits apparents :

Chacun aurait pu essayer, seul, de remplir les heures grâce au sommeil. Ou bien on aurait pu se risquer – comme on l'avait fait bien des fois – à poser un pied dans le passé. Des images d'une richesse insondable nous auraient une fois de plus fascinés et précipités sur d'autres images à la vue aussi insoutenable, comme dans une galerie de miroirs flamboyants. Ayant cédé à ce vice de croire tout possible, chacun aurait pu se risquer à sombrer, à cause d'un mot quelconque du passé, qui aurait grossi, grossi, et serait devenu lourd comme une pierre au cou.⁵⁴⁹

Robert Antelme souligne ici la souffrance accrue des déportés lorsque l'émergence des souvenirs devient une activité solitaire, qui ne peut qu'entraîner celui qui en use dans les eaux troubles du passé et le condamner à ne plus supporter sa vie au camp.

Chez Grigoris Balakian, les souvenirs remontent à la surface alors même que le déporté connaît un court répit dans le rythme de la déportation ; si le narrateur vit à nouveau « une existence digne [...] en [se] reposant dans un lit confortable et propre », il est pourtant assailli par une vague douloureuse, les souvenirs l'amenant à constater la distension entre passé et présent, la rupture irréparable causée par le génocide. La souffrance intense de la nostalgie surpasse alors la peur de la mort qui torturait le déporté et qui hantait tout son récit :

Non, ce n'étaient pas tant la peur du lendemain et le cauchemar de la mort qui m'arrachaient des larmes que le souvenir des jours heureux. De ces jours où on avait la chance de se coucher toutes les nuits dans un lit propre comme celui-ci... Personne n'aurait pu dire si demain je n'allais pas errer à nouveau par monts et par vaux, proscrit et traqué...⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁴⁹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 208.

⁵⁵⁰ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., p. 12.

Le génocide cause ainsi une telle scission entre l'être ancien et le déporté que les souvenirs ne semblent plus pouvoir quitter le domaine figé de la nostalgie ; confronté à une scène connue et auparavant synonyme de bonheur ou, du moins, de confort, Grigoris Balakian ne peut qu'en constater l'étrangeté et le caractère éminemment éphémère. Ainsi, de façon similaire, les grandes dates du calendrier chrétien et les événements qui leur sont attachés finissent au cœur de l'abjection par n'être plus que références creuses, dans lesquelles résonne la nostalgie, figure du schisme insurmontable entre deux mondes et deux temps inconciliables. Grigoris Balakian et Robert Antelme s'attardent tous deux sur la profonde nostalgie qui les étreint lorsqu'ils vivent leur premier Noël en déportation ; la distance immense qui les sépare de leurs anciennes vies se creuse alors et ils semblent prendre conscience de l'impossibilité de pouvoir un jour couvrir cette distance. La nostalgie prend un sens profond lorsqu'elle quitte la sphère du regret pour devenir conscience d'un impossible retour à un état antérieur. Comme l'explique le Père Balakian :

Comme tout Arménien encore en vie, nous les seize derniers déportés de Tchanghiri, retirés dans nos petits cabanons en bois, nous évoquâmes les heureuses fêtes de Noël d'antan, les tables chargées de fruits, nos proches, et nous pleurâmes comme des enfants... Nous regrettions de n'avoir pas su mieux apprécier les Noël joyeux et heureux d'autrefois...⁵⁵¹

La profonde tristesse qui étreint le déporté arménien lorsqu'il constate l'irréparable scission entre passé confortable et présent incertain, si ce n'est dramatique, se double dans *L'Espèce humaine* d'un fort sentiment de révolte : R. Antelme met en lumière cette scission pour mieux en marquer le caractère irrévocable et montrer l'indécence de la mémoire qui surgit dans l'enfer nazi. La mémoire devient le bourreau principal du déporté, et l'« enfer » qui lui était auparavant associé prend alors la forme du camp lui-même. Le narrateur décide par une formule frappante de transcrire le non-sens absolu qui découle d'une notion propre à la nostalgie, qui n'a plus aucune pertinence dans le monde concentrationnaire et qui ne peut que détruire le déporté en soulignant la misère de sa condition présente.

Demain, c'est Noël. Qu'est-ce que ça veut dire ? Maintenant c'est la mémoire qui va s'y mettre sérieusement ; *si la mémoire n'existait pas, il n'y aurait pas de camp de concentration*. Et il ne manquait plus que ça, maintenant, qu'on entende « Noël » entre les planches des chiottes, à

⁵⁵¹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 168.

piétiner la merde. Eux aussi disent « Weihnachten » et on est toujours en zébré.⁵⁵²

En effet, sans souvenirs, point de regret ni de comparaison à établir entre deux mondes parfaitement dissociés ; l'être que les SS veulent « privés de mémoire »⁵⁵³ s'enferme lui-même dans une souffrance nostalgique s'il ne s'arrogé pas la dernière issue possible : l'oubli. Ainsi, le déporté doit apprendre à contrôler une mémoire trop vive et mortifère pour ne pas succomber à la nostalgie. Il est intéressant à ce propos de noter que Grigoris Balakian décrit par deux fois la nostalgie qui surgit lors des fêtes de Noël, mais la tristesse décrite dans un premier temps précède paradoxalement un espoir tangible en un futur meilleur et un possible retour du bonheur, qui semble alors annuler la dissension initiale en posant la possibilité de relier le passé regretté à un futur fantasmé.

[...] La vision des paisibles Noël d'autrefois revenait à nos mémoires avec leurs tables chargées de fruits et d'anouchapour, quand entourés de nos êtres chers, nous nous souhaitions mutuellement Bonne Année et joyeux Noël...
Et alors un nouveau rayon d'espoir se mettait à briller. Est-ce que nous allions revoir encore les anciens jours heureux ?..⁵⁵⁴

Primo Levi transcrit quant à lui la lutte engagée contre une nostalgie handicapante et dérangeante : alors que les déportés cèdent les uns après les autres au démon du souvenir de copieux repas, le groupe cherche à les réduire au silence : « c'est Béla qui nous décrit sa campagne hongroise, et les champs de maïs, et une recette pour préparer la polenta douce, avec du maïs grillé, et du lard, et des épices, et... et les insultes et les malédictions pleuvent, et un troisième commence à raconter... »⁵⁵⁵. P. Levi souligne parfaitement l'impuissance des déportés à faire taire leurs camarades pour tenter d'échapper à l'emprise de cette nostalgie délétère. En une autre occurrence, il incite au contraire son compagnon à parler afin que le déluge verbal prévienne l'ensevelissement sous cette douleur nostalgique :

[...] Oh ! Pikolo, Pikolo, dis quelque chose, parle, ne me laisse pas penser à mes montagnes, qui apparaissaient, brunes dans le soir, quand je revenais en train de Milan à Turin !⁵⁵⁶

⁵⁵² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 115. (C'est moi qui souligne.)

⁵⁵³ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 197.

⁵⁵⁴ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., pp. 88-89.

⁵⁵⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 80.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 58.

De la même façon, Jorge Semprun, dans *Le Grand voyage*, souligne sa volonté de combattre les souvenirs qui l'assaillent lors de sa déportation en train. Loin de se laisser submerger par la nostalgie, il décide d'organiser cette mémoire pour ne conserver que des souvenirs susceptibles de l'aider lors de l'expérience concentrationnaire, en annihilant ceux qui ne peuvent que l'enfermer dans la mélancolie de la mémoire.

Mais à présent c'est encore l'heure trouble des souvenirs. Ils remontent à la gorge, ils étouffent, ils ramollissent les volontés. Je chasse les souvenirs. J'ai vingt ans, j'emmerde les souvenirs. [...] J'ai vingt ans, je peux encore me permettre ce luxe de choisir dans ma vie les choses que je vais assumer et celles que je rejette. J'ai vingt ans, je peux gommer de ma vie des tas de choses. [...] J'ai vingt ans et j'emmerde le passé.⁵⁵⁷

Ainsi, la mémoire s'avère une puissance dévastatrice pour les déportés lorsqu'elle devient synonyme de nostalgie et les plonge dans une mélancolie douloureuse que peuvent difficilement combattre les victimes du génocide. Les prémices de la lutte contre cette mémoire envahissante au sein de l'expérience génocidaire, qu'elles soient porteuses de résultat ou réduites à une tentative infructueuse, annoncent-elles une attitude similaire après les tourments vécus ou, au contraire, la mémoire devient-elle une force vitale pour les déportés au sortir de la catastrophe ?

2.1.2. Après le génocide, une mémoire envahissante et/ou nécessaire.

Jean Améry transmet sa prise de conscience de la nécessité de ne jamais tirer un trait sur l'extraordinaire (au sens premier) expérience qu'ont vécue les rescapés du génocide nazi. En effet, il résume admirablement le rôle primordial, voire ontologique, dont se voit désormais dotée la mémoire de ces êtres au dramatique passé : leur expérience devient une part constitutive d'eux-mêmes et le vecteur mnémonique un moyen de révéler leur identité intégrale, afin de ne pas devenir, selon les termes d'un autre survivant du génocide nazi, Imre Kertész, un « être sans destin ». J. Améry en appelle ainsi à tous pour que ne soit pas oublié le caractère essentiel du passé et de la mémoire : « Accordez-moi la dimension de mon passé, sans quoi je serais incomplet. »⁵⁵⁸. S'il est aisé de concevoir le bien-fondé de cette pressante

⁵⁵⁷ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., pp. 34-35.

⁵⁵⁸ AMÉRY, Jean, *Par-delà le crime et le châtement*, op. cit., p. 107.

demande d'un rescapé des camps de la mort, on peut cependant légitimement s'interroger sur la nature d'une mémoire confrontée à la négation immédiate de son objet, comme ce fut et c'est toujours le cas pour le génocide des Arméniens. Ainsi, les anciens déportés arméniens plus que tous les rescapés du génocide nazi dépeignent une relation duelle à la mémoire envahissante qui les assaille après la Catastrophe, empreinte de nécessité et de profonde souffrance : la mémoire est bien alors ce que l'on ne peut nier, ils ne peuvent ni ne doivent se soustraire au joug des souvenirs abominables qui les hantent, sous peine de trahir leur expérience et leur être, mais elle est aussi celle qui, toujours niée, les condamne à l'incomplétude, pour reprendre le vocabulaire de J. Améry. Il est frappant de constater à quel point les récits testimoniaux des survivants arméniens sont quasiment tous empreints du poids de la douleur née d'une mémoire qui ne peut se taire ou se tarir, et qui s'avère simultanément insupportable pour ces survivants « aux yeux persécutés par les souvenirs »⁵⁵⁹. Hélène Piralian souligne à ce propos la perversion du crime turc, qui enchaîne le rescapé au génocide par des souvenirs délétères, lorsqu'elle pointe l'« horreur [du génocide] où les souvenirs ne font plus qu'entretenir le moment du trauma à la fois comme indépassable et seule identité possible, et où chaque survivant n'est qu'un miraculé au bord de la mort. »⁵⁶⁰.

Dès la préface de son journal, Vahram Dadrian pointe l'extrême souffrance vécue lors du génocide, qui perdure dans et par la mémoire qui ne laisse aucun répit aux survivants. Il souligne bien les assauts cauchemardesques de ces souvenirs, sans limites :

If there are survivors, they are like the wounded deer, scattered, lost, to the four corners of the world. And the horrific nightmare of the days they have lived dwells at the very core of their souls.⁵⁶¹

Il est intéressant de noter que Vahram Dadrian n'étant pas un témoin particulièrement prompt à décrire les souffrances physiques ou morales endurées lors du génocide, cette mention inaugurale des tourments mnémoriques se dote d'une dimension toute particulière. Ainsi, seule une brève phrase dans les dernières pages de son témoignage transcrit la plaie qui ne parvient à se refermer, une mémoire que le narrateur cherche à oublier mais qu'il sait indélébile. Symboliquement, il accepte de se faire tatouer une date emblématique, 1919, qui

⁵⁵⁹ DONIKIAN, Denis, *Le Peuple haï*, op. cit., p. 21.

⁵⁶⁰ PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, op. cit., p. 20.

⁵⁶¹ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 2. (« S'il y a des survivants, ils sont comme des cerfs blessés, dispersés, perdus aux quatre coins du monde. Et le terrifiant cauchemar des jours qu'ils ont vécus demeure au plus profond de leurs âmes. », traduction personnelle.)

résume à elle seule la somme de souffrances des années précédentes : alors qu'il est en quête d'oubli, il décide de graver cette mémoire sur sa peau, transformant de la sorte une mémoire subie en choix délibéré. Contrairement aux pèlerins qui se font tatouer les figures constitutives de la nation arménienne, Vahram Dadrian opte pour l'inscription inaltérable de son expérience génocidaire, comme si le fait de l'inscrire sur son corps pouvait offrir une délivrance mentale :

I didn't feel like following the example of these fanatics and lying on the table for hours on end to have my chest and arms covered in these ridiculous images. In order to honor my mother's request, however, I had them tattoo just a date: 1919. This would remind me of all the horrible events that occurred before that date.⁵⁶²

Pour sa part, Abraham Hartunian confie dans les dernières pages de son récit l'importance de la mémoire et l'intense souffrance qui découle de tant d'images infernales accumulées au cours de la déportation. En effet, lors des derniers soubresauts des massacres de Smyrne en 1922, le narrateur prend conscience de son rôle de témoin et de la nécessité d'enregistrer ces événements : « [...] All night long I viewed the awful scene of Smyrna's destruction. It was now my brain that was photographing the pictures of this hell. »⁵⁶³. Alors qu'il s'apprête à quitter la ville et à tourner le dos à la géhenne turque, le narrateur met en lumière le fait qu'il ne pourra se séparer des souvenirs relatifs à cet enfer : « At five o'clock in the afternoon our ship, with about two thousand on board, slowly left behind and closed from our eyes – but not from our minds – that terrible scene of Smyrna. »⁵⁶⁴.

La description de la douleur attachée à une mémoire trop vive jalonne également l'œuvre de Grigoris Balakian. Le spectacle des massacres plonge les déportés dans les limbes de la mémoire, et les ombres de l'horreur hantent sans cesse les rescapés : « [...] Nous assistâmes à une scène si déchirante que son souvenir même fait encore frissonner ceux qui

⁵⁶² *Ibid.*, p. 342. (« Je n'avais pas envie de suivre l'exemple de ces fanatiques et de m'étendre sur une table pendant des heures dans le but d'avoir ma poitrine et mes bras recouverts de ces images ridicules [les tatouages des saints arméniens]. Pour honorer la demande de ma mère, cependant, je leur fis tatouer une simple date : 1919. Ceci me rappellerait tous les horribles événements arrivés avant cette date. », traduction personnelle.)

⁵⁶³ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 200. (« [...] Toute la nuit j'assistais à l'horrible scène de la destruction de Smyrne. C'était désormais mon cerveau qui photographiait les images de cet enfer. », traduction personnelle.)

⁵⁶⁴ *Ibid.*, pp. 201-202. (« A dix-sept heures notre navire, avec à peu près deux mille personnes à son bord, laissa lentement derrière lui et cacha à nos yeux – mais pas à nos âmes – la terrible scène de Smyrne. », traduction personnelle.)

ont miraculeusement survécu. »⁵⁶⁵. Ces mentions se multiplient logiquement dans le second tome du *Golgotha arménien*, dans lequel le narrateur se plaît à dépeindre l'émergence des souvenirs au cœur d'une description sereine et bucolique d'un moment de répit, lors de sa fuite loin des lieux de massacres. La juxtaposition d'une scène calme et volontairement pittoresque où se dessine déjà la possible advenue de l'oubli et d'une description lapidaire de l'apparition de souvenirs pénibles met en exergue la primauté d'une mémoire envahissante dans la vie du rescapé.

La mer Marmara avec ses reflets d'argent, le ciel bleu et limpide, parfois le clapotis des vagues, le magnifique soleil automnal produisaient sur mon âme un effet si consolant et bénéfique qu'un instant j'oubliai ma condition de proscrit, mon déguisement et tout le reste...

Et c'est alors que les premiers jours terrifiants de ma déportation, la période entre les 12 et 15 avril 1915 où je traversais ces parages en direction de Tchanghiri, resurgirent soudain à mon esprit. [...] Je rentrais à Constantinople en me les remémorant avec une douleur intense.⁵⁶⁶

A l'instar des rescapés précédents, Grigoris Balakian se considère comme un être hanté par ses souvenirs, plongé de façon éternelle dans un invivable cauchemar, jusqu'à frôler les frontières de la folie : « J'étais devenu excessivement suspicieux, j'avais des idées de persécution relevant de la pathologie mentale. Bien que j'aie gardé l'esprit clair, je ne parvenais pas à me libérer de mon cauchemar. »⁵⁶⁷. Zabel Essayan décrit également la vésanie qui atteint les rescapés emprisonnés dans leurs tragiques souvenirs et auxquels aucune échappatoire n'est offerte ; à propos des massacres d'Adana, elle écrit : « J'y ai vu des mères paralysées, leur langue pendant hors de la bouche, incapables de crier la douleur qu'elles avaient sur le cœur. J'y ai vu des mères devenues folles qui, au lieu d'oublier, revivaient sans cesse l'instant abominable, j'y ai vu celles qui étaient obsédées par le souvenir des leurs, tombés l'un après l'autre devant leurs yeux, et qui ne savaient pas lequel d'entre eux elles devaient pleurer... »⁵⁶⁸.

La mémoire porte véritablement des fruits amers pour les rescapés arméniens, et si les souvenirs prennent le masque de véritables cauchemars, la nuit s'avère propice à l'émergence des souvenirs et plonge le survivant dans les « méandres de la mémoire. Méandres brumeux,

⁵⁶⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁶⁶ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, pp. 201-202.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁶⁸ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, *op. cit.*, pp. 365-366.

de plus. »⁵⁶⁹. Ainsi, Jorge Semprun, malgré son choix de l'oubli, comme nous le verrons, se voit littéralement assailli nuitamment par ses souvenirs des camps de concentration. Pour le narrateur de *L'Écriture ou la vie*, la mémoire est synonyme de mort, elle est liée à la noirceur du camp et condamne le survivant à s'abîmer dans un désespoir mortifère. Alors même que le narrateur goûte aux plaisirs sensuels de la vie, ses souvenirs le rattrapent et voilent son bonheur en montrant la vanité et la vacuité : « Pourtant, malgré elle, malgré moi, malgré l'exubérance de cet été du retour, la mémoire de la mort, son ombre sournoise, me rattrapait parfois. Au milieu de la nuit, de préférence. »⁵⁷⁰. C'est bien cette impossibilité d'être présent à la vie heureuse post-concentrationnaire que le narrateur souligne dans son premier récit, *Le Grand voyage*, lorsqu'il décrit la survenue impromptue du passé et des douleurs qui l'accompagnent :

Il n'y avait aucune raison pour que ce souvenir remonte en surface, c'est peut-être pour cela qu'il remontait, comme un rappel aigu, au milieu de ce soleil d'Ascona, de ce bonheur vide et brumeux d'Ascona, un rappel poignant de l'épaisseur de ce passé, car c'est peut-être l'épaisseur de ce passé qui rendait vide et brumeux ce bonheur d'Ascona, tous les bonheurs possibles, désormais. [...] J'étais immobile, [...] une fois de plus, une fois encore blessé à mort par les souvenirs de ce voyage.⁵⁷¹

Grigoris Balakian rapporte également l'apparition des brumes du passé alors qu'il pourrait légitimement s'apprêter à profiter du repos de l'oubli nocturne. Les tiraillements de la mémoire ne laissent alors aucun répit aux déportés, nouveaux Sisyphe condamnés à revivre éternellement les souffrances passées, la mémoire les actualisant sans cesse dans leurs esprits :

Le sommeil nous avait quittés depuis longtemps, car nos yeux à peine fermés, tous les épisodes tragiques des récents déportation et massacre défilaient comme un film dans notre imagination.⁵⁷²

Même si ces « douleurs de la mémoire »⁵⁷³ ne sont pas explicitement décrites au cœur du récit, on comprend après coup que le narrateur de *La Solitude des massacres* les inclut au fil de son témoignage lorsqu'il illustre de façon onirique sa lutte quotidienne contre des souvenirs qui le rongent. Ainsi, dans les dernières pages de son œuvre, le narrateur ayant rejoint la diaspora arménienne à Paris s'attache à dépeindre une scène emblématique, dans

⁵⁶⁹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 185.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁷¹ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., p. 152.

⁵⁷² BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., p. 49.

⁵⁷³ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 119.

une chapelle, où il se laisse aller à un songe dans lequel il parvient à se libérer de ses tourments, sous la forme d'une oblation de l'enfant qu'il était à la femme qu'il rencontrera. Cette scène onirique parvient à apaiser les angoisses du narrateur, qui passe par un amour fantasmé et un accouchement symbolique, de l'enfant souffrant à l'adulte libéré de ses cauchemars.

Je la pris contre moi et lui murmurais : « C'est fini. Nous sortons de la noirceur. Mais pour ça, il faut que je commette un acte terrible. Regarde-moi. » Et me détachant d'elle, j'ouvris ma peau comme on déboutonne un vêtement. De cette plaie béante, pointa le visage d'un enfant. Je balbutiai, la bouche sèche et la gorge tremblante : « Ecoute-le bien. Il va s'écouler de moi. Il va s'évader et me libérer. Nous libérer...du cauchemar...de l'horreur »... [...] Les chœurs et l'harmonium me ramenèrent à la réalité de la petite chapelle. J'étais apaisé, heureux.⁵⁷⁴

Primo Levi quant à lui estime qu'« on n'efface pas l'expérience du Lager »⁵⁷⁵ : il rapporte à ce propos en plusieurs occurrences dans *Si c'est un homme* la douleur qui survient lorsque ses rêves le ramènent aux souvenirs d'Auschwitz. Il note ainsi l'impression toujours vivace de son arrivée au camp d'extermination, qu'il ne parvient à oublier : « nous avons vu apparaître une grande porte surmontée d'une inscription vivement éclairée (aujourd'hui encore, son souvenir me poursuit en rêve) : ARBEIT MACHT FREI [...] »⁵⁷⁶. L'ancien déporté avoue par ailleurs avoir été « travaillé par ces souvenirs »⁵⁷⁷ du camp après sa libération physique, loin d'être acquise sur un plan psychologique. Pour preuve la mention de diverses réminiscences qui assaillent le rescapé en le replongeant dans l'univers concentrationnaire, et notamment la référence à la musique du Lager. Ce souvenir musical est présenté par le narrateur comme le moyen de comprendre la véritable dimension du camp, la douleur des souvenirs offrant au final l'exutoire au « maléfice » concentrationnaire en permettant une vision objective, « extérieure ». Si la douleur des souvenirs est indéniable, ils demeurent malgré tout nécessaires, en apportant un sens à l'absurde mécanisme de la déshumanisation ainsi qu'un sens à la douleur mnémonique même. La mémoire apparaît donc ici comme un des vecteurs de la « leçon d'Auschwitz » si chère à Primo Levi :

Mais il fallait échapper au maléfice, il fallait entendre la musique de l'extérieur, comme nous l'entendions au K.B., comme nous l'entendons aujourd'hui dans le souvenir, maintenant que nous sommes à nouveau libres et revenus à la vie ; il fallait l'entendre sans y obéir, sans la subir, pour comprendre ce qu'elle représentait, pour quelles raisons préméditées

⁵⁷⁴ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 271.

⁵⁷⁵ LEVI, Primo, « Levi : l'heure incertaine de la poésie », 1984, in *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 139.

⁵⁷⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 21.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 189.

les Allemands avaient instauré ce rite monstrueux, et pourquoi aujourd'hui encore, quand une de ces innocentes chansonnettes nous revient en mémoire, nous sentons notre sang se glacer dans nos veines et nous prenons conscience qu'être revenus d'Auschwitz tient du miracle.⁵⁷⁸

Jorge Semprun analyse également la réminiscence qui le tourmente lorsque surgit au détour de la vie le souvenir de la fumée des crématoires de Buchenwald qui l'entraîne alors à nouveau dans les méandres brumeux de la mémoire et de la mort. Contrairement à Primo Levi, la mémoire demeure dans *L'Écriture ou la vie* une puissance délétère qui, loin d'éclairer le sens de l'expérience, replonge le survivant dans l'absurdité du passé concentrationnaire. Comme l'explique le narrateur :

Etrange odeur, en vérité, obsédante.

Il suffirait de fermer les yeux, encore aujourd'hui. Il suffirait non pas d'un effort, bien au contraire, d'une distraction de la mémoire remplie à ras bord de balivernes, de bonheurs insignifiants, pour qu'elle réapparaisse. [...] Il suffirait d'un instant, n'importe lequel, au hasard, au dépourvu, par surprise, à brûle-pourpoint. Ou bien d'une décision mûrement réfléchie, tout au contraire.

L'étrange odeur surgirait aussitôt, dans la réalité de la mémoire. J'y renaîtrais, je mourrais d'y revivre. Je m'ouvrirais, perméable, à l'odeur de vase de cet estuaire de mort, entêtante.⁵⁷⁹

Malgré cela, J. Semprun ne condamne pas la mémoire comme une puissance absolument négative, c'est plutôt le chaos des souvenirs qu'il combat. Comme il l'annonce d'ailleurs dans la citation précédente, il s'agit surtout pour lui de transformer l'émergence impromptue de la mémoire et son défilé de souffrances en « une décision mûrement réfléchie ». Ainsi, dans *Quel beau dimanche !*, J. Semprun brise le paradoxe et revendique le recours à la mémoire pour conjurer le caractère mortifère des souvenirs :

La mémoire est le meilleur recours, même si cela paraît paradoxal à première vue. Le meilleur recours contre l'angoisse du souvenir, contre la dérégulation, contre la folie familière et sourde. La criminelle folie de vivre la vie d'un mort.

La mémoire rétablit un choix de la part du survivant qui annihile l'assaut subi des souvenirs. Comme le dit Primo Levi lors d'un entretien, la mémoire n'est pas nécessairement une tare pour les anciens déportés, elle peut même se révéler une richesse, suivant l'attitude

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁷⁹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 17.

choisie par le survivant, et son rapport à l'expérience. Mémoire rime pour P. Levi avec espoir, mais il ne condamne pas pour autant les diverses réactions des déportés :

Le devoir d'espérer et le devoir de ne pas oublier ne sont ni synonymes ni contraires, mais ils peuvent cohabiter. Toutes les combinaisons sont possibles : se souvenir et espérer, se souvenir et désespérer, comme le font beaucoup de gens, beaucoup de rescapés qui vivent à la fois de souvenir et de désespoir, oublier et espérer, oublier et ne pas espérer ; tout peut se produire. Quant à moi, j'aurais tendance à me souvenir et à espérer [...].⁵⁸⁰

Pour sa part, Vahram Dadrian transcrit sa conscience aigüe de la nécessité de recourir à la mémoire, sans que celle-ci ne soit synonyme de douleur. Il dessine ici au sein de son expérience de déportation les prémices d'un futur devoir de mémoire, qu'il prendra très à cœur, comme nous l'analyserons par la suite. Il note ainsi, à la date du 10 décembre 1917, « Yesterday we witnessed another barbaric act that is worth recording. »⁵⁸¹. Ou encore, de manière plus explicite, le 3 mars 1918 : « In another year one will need witnesses to prove that Armenians ever lived in these regions. »⁵⁸². La rédaction de son journal, contemporaine des événements décrits, évite à Vahram Dadrian de souffrir de la remémoration délibérée de souvenirs douloureux dans le but de les transcrire, comme c'est le cas pour Grigoris Balakian. En effet, celui-ci ne se contente pas d'attendre l'émergence inéluctable des souvenirs du génocide mais il choisit de les convoquer afin de rédiger son témoignage. Il annonce dans sa préface au *Golgotha arménien* avoir hésité à plonger volontairement dans l'enfer de la mémoire après avoir survécu à l'enfer turc :

Oui, je ne voulais pas l'écrire, car cela aurait équivalu à revivre une seconde fois la déportation, dont le souvenir même me glaçait d'horreur, la relation écrite de quelques épisodes du Golgotha arménien nécessitant de refaire défiler dans l'esprit et devant les yeux les quelque mille jours noirs ou trois années d'épouvante avec tous leurs principaux détails terrifiants.⁵⁸³

De la même manière, dans les dernières pages du second tome de son témoignage, Grigoris Balakian affirme une nouvelle fois l'extrême désarroi moral dans lequel le place la nécessité de se remémorer les divers épisodes du génocide. Il conçoit clairement les

⁵⁸⁰ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., in « Les mots, le souvenir, l'espoir. », 1984, p. 219.

⁵⁸¹ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 224. (« Hier nous avons été les témoins d'un nouvel acte de barbarie qu'il convient de noter. », traduction personnelle.)

⁵⁸² *Ibid.*, p. 237. (« Dans un an, on aura besoin de témoins pour prouver que des Arméniens ont jamais vécu dans ces régions. », traduction personnelle.)

⁵⁸³ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 16.

souffrances indispensables subordonnées à un témoignage non moins nécessaire, un réel « devoir de mémoire » sur lequel nous reviendrons :

Je me trouvais véritablement en face d'un devoir pénible et plein de responsabilité. Ecrire l'histoire actuelle signifiait revivre jour après jour toute cette période noire dont le souvenir à lui seul me donnait le frisson. Si physiquement je me portais bien, psychologiquement je me rendais bien compte que j'étais malade.⁵⁸⁴

Plusieurs décennies après, Jorge Semprun transmet une idée similaire : pour lui, en effet, l'écriture du génocide vécu est indissociable de la remémoration qu'elle suppose et de la douleur qui l'accompagne immanquablement. La souffrance éprouvée atteint un stade tel qu'elle semble pousser J. Semprun vers la mort ou plutôt, l'enferme inéluctablement dans l'univers mortifère des camps de concentration en ne lui offrant aucune échappatoire. Ainsi, l'écriture est toute empreinte de douleur, à l'instar de la mémoire qui surgit au centre des plaisirs charnels pour le tirer vers la mort, là même où le narrateur expliquait y attendre du plaisir :

[...] Les deux choses dont j'avais pensé qu'elles me rattacheraient à la vie – l'écriture, le plaisir – m'en ont au contraire éloigné, m'ont sans cesse, jour après jour, renvoyé dans la mémoire de la mort, refoulé dans l'asphyxie de cette mémoire.⁵⁸⁵

Jorge Semprun parle ailleurs de la « schizophrénie concertée » qui l'a poussé à tenter d'enterrer le passé concentrationnaire, se distraire absolument de la mémoire du camp tandis qu'il cherche simultanément à transcrire son témoignage. Il avoue alors être rattrapé par cette mémoire mortifère, par le biais de l'écriture. On assiste bien ici au dilemme essentiel que transcrit le titre du récit qu'il nous est donné de lire : il s'agit pour J. Semprun de choisir entre la mémoire et l'écriture qui lui est liée ou la vie. Comme il l'explique, il ne peut gérer cette schizophrénie qui le ramène irrémédiablement à la mort et il avoue son échec :

[...] L'écriture me ramenant sans cesse dans l'aridité d'une expérience mortifère. J'avais présumé de mes forces. J'avais pensé que je pourrais revenir dans la vie, oublier dans le quotidien de la vie les années de Buchenwald, n'en plus tenir compte dans mes conversations, mes amitiés, et mener à bien, cependant, le projet d'écriture qui me tenait à cœur. J'avais été assez orgueilleux pour penser que je pourrais gérer cette

⁵⁸⁴ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 231.

⁵⁸⁵ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, *op. cit.*, p. 120.

schizophrénie concertée. Mais il s'avérait qu'écrire, d'une certaine façon, c'était refuser de vivre.⁵⁸⁶

Si la mémoire et l'écriture qui en découle plongent toutes deux J. Semprun dans un univers infernal, imprégné de mort, il les distingue cependant : la première est synonyme de douleur tandis que la seconde n'exclut pas la possibilité d'éprouver du bonheur. Tel est bien le paradoxe auquel se trouve confronté le narrateur : l'écriture qui le ramène sans cesse dans un univers mortifère peut tout de même être liée au plaisir, contrairement à la mémoire qui en constitue pourtant la base. Le lien essentiel entre mémoire et écriture s'avère donc simultanément opposition quant aux sensations provoquées chez le narrateur :

Le bonheur de l'écriture, je commençais à le savoir, n'effaçait jamais ce malheur de la mémoire. Bien au contraire : il l'aiguissait, le creusait, le ravivait. Il le rendait insupportable.⁵⁸⁷

Pour Jorge Semprun, la mémoire est véritablement dans un premier temps une puissance délétère, qui prévient la survenue d'une écriture satisfaisante, non seulement parce qu'elle est incapable de délivrer J. Semprun des ombres de la mort, mais également parce qu'elle ne permet pas au narrateur de s'octroyer le recul nécessaire à un récit clair et précis, comme il le souhaite. Il annonce ainsi implicitement son choix d'un oubli temporaire, nécessaire à l'advenue de son témoignage, un « long travail de deuil de la mémoire » (page 196) :

La mémoire de Buchenwald était trop dense, trop impitoyable, pour que je parvienne à atteindre d'emblée à une forme littéraire aussi épurée, aussi abstraite.⁵⁸⁸

L'option mise en lumière par le narrateur de *L'Écriture ou la vie* n'oblitére pas pour autant sa conviction d'une persistance sous-jacente de la mémoire, que l'on peut ensevelir certes, mais non annihiler. J. Semprun décrit ainsi une mémoire éternelle, dont l'amnésie choisie ne parvient qu'à anéantir le caractère mortifère ; la mémoire apprivoisée permet alors de se tourner vers le passé pour ouvrir une porte sur l'avenir, par le biais de l'écriture, les tourments cédant à l'apaisement :

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 235.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 169.

Une sorte de vertige m'a emporté dans le souvenir de la neige sur l'Ettersberg. La neige et la fumée sur l'Ettersberg. Un vertige parfaitement serein, lucide jusqu'au déchirement. Je me sentais flotter dans l'avenir de cette mémoire. Il y aurait toujours cette mémoire, cette solitude : cette neige dans tous les soleils, cette fumée dans tous les printemps.⁵⁸⁹

De nombreux écrivains arméniens mettent eux aussi en avant l'immortalité de la mémoire des massacres et l'impossibilité de s'en libérer. Il est ainsi intéressant de noter que la deuxième génération d'Arméniens, qui n'a pas vécu le génocide de façon directe, transcrit cependant la douloureuse mémoire qui ne les quitte jamais, imprégnée en quelque sorte dans leur chair. Le poète Nigoghos Sarafian décrit dans ses vers le paradoxe d'un être rongé par une mémoire sans souvenirs, puisqu'il n'a pas vécu le génocide, si vive que la douleur est identique à celle de ses parents. Il parle à ce sujet de « souvenirs sans souvenir », comme l'indique le titre de son poème, de la souffrance d'une existence en diaspora, sans autres racines que ces souvenirs mortifères :

En vain mes yeux regardent, c'est l'infini de la mort.
Le désert. Ni naissance, ni enfance, mais une
Existence sans souvenir. Ni patrie, ni père, ni mère,
Mais un espace silencieux où flottent des ombres.⁵⁹⁰

De la même manière, Michael Arlen, arménien de la troisième génération en diaspora et écrivain américain, transmet par la bouche de l'un de ses personnages, poète arménien, la condamnation de tout un peuple à supporter le joug d'une mémoire qui ne peut disparaître ou être surpassée. Comme le dit Sarkis au narrateur même, en quête de ses racines en Arménie, « Etre arménien, c'est avoir sur son âme cet intolérable poids de tristesse. »⁵⁹¹. Accepter son identité arménienne, c'est avant tout pour le descendant choisir de faire sienne la part d'ombre du survivant, de vivre dans ce passé qui ne veut pas passer, qui ne peut pas passer, faute de reconnaissance.

Denis Donikian, lui aussi arménien de la troisième génération, considère à ce propos le génocide comme la source de toute mémoire arménienne et la base d'une identité nationale mise à mal. Comme il l'analyse, « le génocide est la cause de chaque mémoire haïe [l'ancien nom des Arméniens]. Pas par obligation [...]. Mais besoin d'être soi plutôt que devoir de

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁹⁰ SARAFIAN, Nigoghos, *Reflux et flux*, Paris, 1939, in ASSO, Annick, *Le Cantique des larmes*, op. cit., p. 235.

⁵⁹¹ ARLEN, Michael, *Embarquement pour l'Ararat, A la recherche de l'identité arménienne*, Paris, Gallimard, Coll. « Témoins », 1977, p. 65.

mémoire. »⁵⁹². Cette mémoire commune marquée uniquement par la persécution poussée à l'extrême de tout un peuple constitue alors l'identité même des Arméniens, et en particulier des Arméniens en diaspora. La mémoire, aussi douloureuse soit-elle, permet une communion inenvisageable sans ce passé catastrophique, mais condamne simultanément les Arméniens à l'éternité de cette mémoire. D. Donikian résume cette attitude des Arméniens de diaspora : « Pas un Haï [un Arménien] ne cède au démon de l'oubli. Mentalité volcanique sourde, et au besoin explosive. »⁵⁹³.

Si la mémoire est avant tout une richesse agréant une nation, D. Donikian ne passe pas sous silence le danger de céder à un passéisme malsain, un culte de la Catastrophe qui signerait l'impossible émergence d'un avenir pour le peuple arménien, « éreinté par le génocide », car d'après lui, « l'historisation des consciences peut être sclérosante si elle rend la réalité opaque et hypothèque l'avenir » (page 195). La mémoire doit ainsi être l'instrument du passé tourné vers le futur, sans oblitérer le présent ; les survivants et leurs descendants ne doivent pas succomber sous le « coup du grand passé [...]. Si grand ce passé, si lourd, si beau, qu'il nous rend aveugles sur le présent. [...] Ils s'aiment trop en éternels survivants. C'est de l'amour nuit et brouillard. »⁵⁹⁴. Ce piège du passéisme pointé par D. Donikian, s'il cerne la posture des générations en diaspora, ne peut résumer la relation ardue des survivants directs du génocide à la mémoire du crime. En effet, ceux-ci mettent en avant l'impossibilité de se débarrasser d'une mémoire encombrante, quoique constitutive de leur être. David Miller, qui a recueilli les récits de nombre de survivants arméniens, confie la souffrance du survivant confronté à l'impasse dialectique entre des souvenirs intolérables et un impossible oubli. La métaphore du feu est couramment employée par les survivants et permet d'explicitier les sensations contradictoires éprouvées :

Another survivor vividly stated why forgetting is not an option: "We talk about these things because our hearts have burned". The image of fire was used by another survivor in describing her memories: "Does the fire go out? Does it go out? When ashes come, it looks like it is out. But when you stir it, it burns again."⁵⁹⁵

⁵⁹² DONIKIAN, Denis, *Un Nôtre Pays*, op. cit., p. 71.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁹⁵ MILLER, David et TOURYAN, Lorna, *Survivors, an Oral History of the Armenian Genocide*, Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 157. (« Un autre survivant déclara vivement pourquoi l'oubli n'était pas une option : « Nous parlons à propos de ces choses parce que nos cœurs sont consumés. » La métaphore du feu a été employée par un autre survivant lorsqu'il décrivait ses souvenirs : « Est-ce que le feu s'éteint ? Est-ce qu'il s'éteint ? Quand la cendre arrive, il semble être éteint. Mais lorsque vous la tisonnez, il brûle à nouveau. », traduction personnelle.)

Ce survivant montre grâce à la métaphore utilisée la nature pérenne de la mémoire, chaque jour ravivée, comme le feu, par la négation du crime. Cette pérennité souvent douloureuse est pourtant dans le cas du génocide des Arméniens la seule garantie de survivance de la mémoire de la Catastrophe. Sevda Sevan souligne également, par le biais d'une métaphore aquatique, le caractère fluide et immaîtrisable de la mémoire, parfois enfouie, invisible mais toujours présente et prête à émerger des « abysses » où elle a dissimulé ses fruits, les souvenirs, de façon plus ou moins éphémère :

[...] Le fer se plante dans la chair et la tue mais la mémoire est comme l'eau, profonde ou non, elle engloutit tout ce qui s'est passé dans le temps. Elle le cache quelque part, dans ses abysses, et un beau jour, il se trouve toujours quelqu'un pour le faire remonter à la surface, le nettoyer de la vase, le faire reluire jusqu'à ce qu'il brûle.⁵⁹⁶

Notons que la nature pyrique attribuée comme un *leitmotiv* à la mémoire est toujours présente, même de façon latente, puisque la métaphore surgit au cœur même d'un univers marqué par un sème aquatique.

La mémoire apparaît bien comme une puissance duelle, alliant simultanément une dimension délétère puisqu'elle ne cesse de plonger les survivants dans la « vase » de leurs souvenirs et une dimension constructive et nécessaire en ce qu'elle offre aux survivants un statut identitaire impossible à nier tant que la mémoire reste vive et vivante. Pourtant, les attitudes des survivants n'admettent pas toutes l'évidence de la nécessité de conserver les souvenirs des génocides, et certains d'entre eux semblent au contraire tentés par l'oubli. Comment celui-ci, qui apparaît *a priori* comme une échappatoire à la souffrance mnémonique, est-il appréhendé par les survivants, oscillant entre salvation et culpabilité ?

2.1.3. Un oubli salvateur et/ou coupable ?

- Un oubli libérateur.

Au cœur même de son expérience, Papken Injarabian confie le besoin impérieux qu'il a alors éprouvé de se plonger dans un oubli libérateur, tant pour lui que pour ses compagnons

⁵⁹⁶ SEVAN, Sevda, *Quelque part dans les Balkans*, Tome II, Paris, L'Esprit des péninsules, 2001, p. 308.

de déportation. Rappelons que le narrateur était enfant à l'époque du génocide, ce qui explique la volonté candide exprimée de se réfugier dans l'idée illusoire de l'irréalité des massacres par le biais d'un monde cauchemardesque. Le narrateur met également en lumière le caractère primordial d'un oubli non pas égoïste mais qui, bien au contraire, devient l'affaire de tous, pour tous :

On a besoin de se retrouver entre nous. De renouer avec nos jeux. Pour oublier. Pour croire qu'on a fait un mauvais cauchemar et que maintenant c'est fini. On ne se force pas. Ça vient tout seul.⁵⁹⁷

Papken Injarabian est le seul témoin à rapporter l'oubli comme puissance salvatrice au sein de l'expérience génocidaire, les autres rescapés, du génocide turc comme du génocide nazi, n'abordent la problématique de l'oubli que sous un angle post-génocidaire, qu'il apparaisse comme une échappatoire possible aux horreurs vécues ou qu'il soit au contraire un danger redouté et dénoncé.

Il est frappant de constater que de tous nos auteurs, seul Jorge Semprun fait part de façon récurrente du besoin éprouvé dès la fin de sa déportation de se plonger dans l'oubli, dans l'unique but de survivre. Ainsi, le narrateur de *L'Écriture ou la vie* considère rapidement après son retour de Buchenwald le recours à l'oubli comme le seul moyen d'apaiser son esprit : sombrer volontairement dans l'oubli, c'est choisir la vie, là où la mémoire ne peut que l'enfermer dans un univers mortifère. J. Semprun formule son souhait de rayer ses souvenirs du camp, sa tentative d'accéder au « repos spirituel », garant de sa survie physique :

Le repos physique est secondaire, tout compte fait. La chose que je voudrais plus que tout, c'est le repos spirituel.
L'oubli, autrement dit. [...] Je ne voudrais que l'oubli, rien d'autre.⁵⁹⁸

Les aventures sensuelles du narrateur, comme nous l'avons vu, l'abîmaient dans les affres des souvenirs de Buchenwald, et celles-ci, parallèlement, font surgir la conscience de la nécessité de l'oubli. Cet oubli imposé par la survie et décidé *a fortiori* par le narrateur est décrit comme une véritable renonciation à une identité propre, le refus de rester l'homme du camp, pour parvenir à (re)devenir homme, nier la sombre et essentielle part de soi-même pour

⁵⁹⁷ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., pp. 106-107.

⁵⁹⁸ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 170.

regagner la lumière et la vie. Comme J. Semprun l'explique, il a fallu se nier pour réussir à exister et à perdurer au-delà de l'univers concentrationnaire :

J'ai choisi l'oubli, j'ai mis en place, sans trop de complaisance pour ma propre identité, fondée essentiellement sur l'horreur – et sans doute le courage – de l'expérience du camp, tous les stratagèmes, la stratégie de l'amnésie volontaire, cruellement systématique.
Je suis devenu un autre, pour pouvoir rester moi-même.⁵⁹⁹

Le narrateur met en évidence la difficulté éprouvée à se résoudre à l'oubli, le choix de l'« amnésie » n'est jamais considéré dans son récit comme une stratégie aisée mais se présente au contraire comme une option douloureuse et indispensable à la concrétisation du projet de vie dont témoigne *L'Écriture ou la vie*. En effet, le récit testimonial de J. Semprun met en évidence un parcours, oscillant entre mémoire et oubli, grâce auquel se développent tour à tour l'écriture et la vie. Comme le narrateur l'analyse en repensant à Lorène, déclencheur sensuel de l'oubli, la vie peut se poursuivre au prix de l'oubli, lourd tribut à payer mais dont la nécessité l'assaille au détour d'une nouvelle aventure sentimentale :

Grâce à Lorène, qui n'en savait rien, qui n'en a jamais rien su, j'étais revenu dans la vie. C'est-à-dire dans l'oubli : la vie était à ce prix. Oubli délibéré, systématique, de l'expérience du camp. Oubli de l'écriture, également. [...] Il me fallait choisir entre l'écriture et la vie, j'avais choisi celle-ci. J'avais choisi une longue cure d'aphasie, d'amnésie délibérée, pour survivre.⁶⁰⁰

On comprend aisément ici que l'oubli est d'emblée intrinsèquement lié au mutisme, à la suspension d'une écriture pourtant envisagée dès le camp de concentration par J. Semprun. C'est d'ailleurs le narrateur lui-même qui insère au centre de son récit l'explication du choix double de l'« amnésie » et de l'« aphasie », l'oubli ne valant que par le silence qu'il appelle. Ainsi, dès les premiers jours de son retour en France, J. Semprun commente l'implacable logique de son choix, tout orienté vers sa survie :

[...] J'avais déjà commencé la cure de silence et d'amnésie concertée qui deviendrait radicale quelques mois plus tard, [...] le jour où j'ai abandonné le livre que je tentais d'écrire – abandonnant, du coup, tout projet d'écriture, pour un temps indéfini [...].⁶⁰¹

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 236.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 205.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 191.

Cet « oubli fondamental qui peut s'envisager comme une règle de survie »⁶⁰², parallèle à l'amnésie choisie au sein du camp pour éviter de sombrer dans une nostalgie mortifère, se retrouve également dans le récit de David Kherdian qui, par le biais de la grand-mère de la narratrice, énonce une règle d'utilisation de l'oubli : en effet, celui-ci est présenté comme une nécessité vitale mais il est simultanément présenté comme un refuge temporaire, et dont la limitation temporelle même garantit son intérêt. L'aïeule énonce ainsi cette mise en garde, avertissement et précepte impératif :

Plus tard, tu te souviendras de tout. Pour l'instant, tu dois t'efforcer d'oublier, il faut que ton corps, ton esprit et ton âme ne se dénaturent pas [...].⁶⁰³

De façon similaire, l'oubli dans l'œuvre de Jorge Semprun est un recours qui s'avère détourné : loin d'enterrer à jamais les souvenirs de Buchenwald sous une chape d'oubli, le narrateur décide d'y recourir dans le but lointain mais certain de déterrer ces souvenirs et de les transcrire dans un récit testimonial. C'est dans son premier opus, *Le Grand voyage*, que J. Semprun analyse le plus profondément le choix de l'amnésie comme détournement provisoire en vue d'une libération scripturaire. L'oubli prend véritablement chez lui la forme d'une ascèse nécessaire à la survenue de l'écriture. Dans les premières pages de son récit, le narrateur explique :

Pendant seize ans, j'ai essayé d'oublier ce voyage et j'ai oublié ce voyage. [...] Mais en réalité, j'ai oublié ce voyage tout en sachant pertinemment qu'un jour j'aurais à refaire ce voyage.⁶⁰⁴

A son habitude, J. Semprun transcrit par un procédé de mise en abîme le parcours tourmenté qui aboutit à son œuvre. De la sorte, il décrit les turpitudes d'une écriture trop hâtive et prématurée qui n'a pas su se confier pleinement et absolument à l'ascèse de l'oubli, et qui est alors marquée par la vacuité :

De toute façon, mon livre, je vais le finir parce qu'il faut le finir, mais je sais déjà qu'il ne vaut rien. Ce n'est pas encore maintenant que je pourrai raconter ce voyage, il faut attendre encore, il faut vraiment oublier ce voyage, après, peut-être, pourrai-je le raconter.⁶⁰⁵

⁶⁰² DOROSZCZUK, Catherine, « Mémoire de l'oubli » in COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 198.

⁶⁰³ KHERDIAN, David, *Loin de chez moi*, op. cit., p. 227.

⁶⁰⁴ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., pp. 28-29.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 153.

Enfin, le narrateur transcrit la dernière étape de cette ascèse nécessaire qui fait naître le récit, dont il met en lumière la nécessité, l'une succédant à l'autre. Il pointe ainsi l'impératif recours au témoignage, laissant transparaître en filigrane l'idée d'un devoir de mémoire qui n'est pourtant pas dans l'œuvre de Jorge Semprun un devoir aussi évident qu'il y paraît ici, comme nous l'étudierons par la suite.

C'est vrai que j'avais décidé d'oublier. [...] C'est bon, j'avais oublié, j'avais tout oublié, je peux me souvenir de tout, désormais. [...] C'est-à-dire, maintenant, après ces longues années d'oubli volontaire, non seulement je peux raconter cette histoire, mais il faut que je la raconte. Il faut que je parle au nom des choses qui sont arrivées, pas en mon nom personnel.⁶⁰⁶

Dans *L'Écriture ou la vie*, Jorge Semprun transcrit *a contrario* sa volonté de faire œuvre personnelle, de « parler en son nom » pour reprendre ses termes, et de ne plus se faire la voix des disparus. Dans tous les cas, le narrateur reconnaît que sous l'oubli apparent sommeille toujours la mémoire endormie des camps de la mort. Après l'ascèse amnésique, reste à Jorge Semprun à déterrer les souvenirs du camp et à se soumettre à une nouvelle ascèse : celle de l'écriture, car le souvenir n'est ni immédiat ni évident après la clôture de l'oubli, comme l'avoue le narrateur : « Il me faut aller le rechercher, le débusquer, par un effort systématique. Mais le souvenir existe, quelque part, au-delà de l'oubli apparent. »⁶⁰⁷.

La nécessité de recourir à l'oubli prônée par Jorge Semprun n'annule pas pour autant le questionnement problématique sur la possibilité même d'oublier les souvenirs du camp de concentration, d'annihiler totalement la douloureuse mémoire de la déportation. Dès *Le Grand voyage*, J. Semprun s'interroge, sans trouver de réponse satisfaisante ; il avoue rester dans une ignorance dubitative : « Peut-être n'efface-t-on jamais ce voyage. Je ne sais pas, vraiment. »⁶⁰⁸. Elie Wiesel, autre rescapé des camps nazis, témoigne quant à lui, de manière beaucoup plus assertive et désabusée, de l'impossibilité de plonger dans un oubli libérateur pour ces « âmes condamnées [...] à la recherche de leur rédemption, en quête de l'oubli – sans espoir de le trouver. »⁶⁰⁹. Pour E. Wiesel, les rescapés des camps sont frappés d'une culpabilité tragique qui les condamne d'emblée à une mémoire douloureuse et prohibe l'échappatoire de l'oubli. Cette position éthique défendue par Elie Wiesel s'inscrit à l'opposée

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁰⁷ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 185.

⁶⁰⁸ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., p. 28.

⁶⁰⁹ WIESEL, Elie, *La Nuit*, Paris, Editions de Minuit, 1958, p. 61.

de la « rédemption » accordée explicitement par P. Levi ou de façon plus tacite par R. Antelme. Son caractère problématique est patent et relève du jugement porté par les rescapés sur eux-mêmes, que nous analyserons dans une prochaine partie.

L'oubli apparaît donc comme un recours ou détour nécessaire à la survie, notamment chez J. Semprun, et Janine Altounian parle à ce sujet et à propos des rescapés arméniens de « "résistance" au souvenir »⁶¹⁰ pour qualifier un oubli imposé et guidé par la simple et essentielle nécessité de survivre. Pourtant, face à la position adoptée par Jorge Semprun et quelques rescapés arméniens se fait jour une attitude inverse prônant le refus de l'oubli et sa condamnation.

- Refus de l'oubli.

Primo Levi est sans conteste le plus fervent défenseur de la mémoire et le plus prompt à refuser l'oubli. D'emblée, il récuse l'oubli comme possible échappatoire aux souffrances du génocide et inscrit la mémoire comme une nécessité vitale dans le cadre d'un schéma communicationnel qui transmet un message empreint à la fois de noirceur et d'espoir sur l'humanité. Pour P. Levi, sa survie personnelle ne vaut qu'en ce qu'elle assure la prévention d'un probable ou possible retour de la « bête immonde » : la survie de l'humanité dépend aussi de la capacité des survivants des camps de la mort à se confronter à leur mémoire et à confier leur expérience aux hommes. L'oubli garantissait la survie de J. Semprun, le refus d'oublier conditionne la survie de P. Levi, inclus dans le large cercle de l'humanité. Dans *Les Naufragés et les rescapés*, Primo Levi concède que conserver les atroces souvenirs d'Auschwitz n'est pas chose aisée mais que l'oubli, même s'il est envisagé brièvement, ne peut être une option pérenne. La tâche mnémonique est ardue mais l'oubli est condamnable sur un plan éthique, en empêchant la « leçon d'Auschwitz » d'avoir l'opportunité d'être entendue :

Il n'est ni facile ni agréable de sonder cet abîme de noirceur, et je pense cependant qu'on doit le faire, car ce qu'il a été possible de commettre hier pourra être tenté à nouveau demain, pourra nous concerner nous-mêmes

⁶¹⁰ ALTOUNIAN, Janine, « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », *Un génocide aux déserts de l'inconscient*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 33.

ou nos enfants. On est tenté de détourner les yeux et de tourner ailleurs son esprit : c'est une tentation qu'il faut repousser.⁶¹¹

Le refus de l'oubli est dans l'optique de Primo Levi l'affaire de tous, pour tous. En effet, le rescapé ne peut à lui seul garantir la survie du souvenir des camps, il doit confier sa mémoire à autrui. Il n'a de cesse de se remémorer la géhenne nazie et de la révéler à ceux qui ne l'ont pas vécue, pour que nul n'oublie ces faits ignobles. C'est d'ailleurs le message qu'il laisse apparaître au détour de la fiction, dans *Le Fabricant de miroirs*, dans lequel l'un des personnages prévient de l'importance de sa parole, et de l'impossibilité de la plonger dans l'oubli : « Attention, je ne suis pas en train de bavarder : mon discours, même s'il est modeste, veut se faire entendre et qu'on ne l'oublie pas. »⁶¹².

Vahram Dadrian inclut dans son journal ce refus patent de l'oubli : la rédaction contemporaine au génocide lui permet de mettre en lumière la conscience aigüe qu'il a développée dès l'aube de la déportation de la nécessité de conserver la mémoire du crime turc. Il se fait le réceptacle des diverses histoires de ses compatriotes pour les compiler en une somme sur le génocide enduré, comme il l'explique à Stepan, réticent à l'idée de se replonger dans les souvenirs des massacres, mais décidé surtout à ne pas succomber à un oubli coupable :

“I must hear it,” I said. “First, we’ll stay here in Mersin for 24 hours. To break the monotony of the night we must talk. Then, do you see this notebook? I have six more just like it. They’re all full of hundreds of deportation and refugee stories. As soon as I arrive in Constantinople, the first thing I’ll do is to put them in order, and then I’ll publish them. Don’t you think that your story deserves to be published as well?”
“In that case, I’ll tell you,” said Stepan. “It’s painful to recall old events, but I don’t want them buried in oblivion, like the name of our liberator.”⁶¹³

C'est également à l'occasion d'un dialogue que Jorge Semprun dévoile dans *Le Grand voyage* une position relativement surprenante concernant l'oubli : alors qu'il préconise pour

⁶¹¹ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 53.

⁶¹² LEVI, Primo, *Le Fabricant de miroirs*, Paris, Livre de Poche n° 3142, 1989, pp. 145-146.

⁶¹³ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 352. (« « Je dois l'écouter », lui dis-je. « D'abord, nous allons rester à Mersin pendant 24 heures. Nous devons parler pour briser la monotonie de la nuit. Ensuite, vois-tu ce carnet ? J'en ai six autres semblables. Ils sont remplis de centaines d'histoires de réfugiés et de déportation. Dès que j'arriverai à Constantinople, la première chose que je ferai sera de les remettre en ordre, et je les publierai. Ne penses-tu pas que ton histoire mérite aussi d'être publiée ? » « Dans ce cas, je vais te raconter », répondit Stepan. « Il est douloureux de se remémorer d'anciens événements, mais je ne veux pas qu'ils soient enterrés dans l'oubli, comme le nom de notre libérateur. », traduction personnelle.)

sa survie une immersion délibérée dans l'amnésie, il n'hésite pas à confier sa condamnation d'un oubli jugé trop facile.

« C'est trop facile de ne pas savoir. [...] Ou de faire semblant de ne pas savoir. [...] Ou d'oublier, c'est trop facile d'oublier. »⁶¹⁴

Cette citation confirme bien le choix d'un oubli nécessaire et positif tant qu'il reste un recours éphémère, un détour circonscrit à la résurgence de la mémoire et l'émergence d'une écriture.

De façon similaire, la plupart de nos auteurs arméniens dénonce la facilité avec laquelle leurs compatriotes tendent à s'abîmer dans l'oubli, durant le génocide comme après leur libération. Ainsi, Grigoris Balakian et, de manière encore plus frappante, Abraham Hartunian, n'hésitent pas à insérer dans leurs récits une critique acerbe des Arméniens trop prompts à oublier les souffrances vécues et dont la versatilité les empêche de tirer les leçons de leurs tragiques expériences. Dans *Le Golgotha arménien*, le Père Balakian déplore cet oubli rapide qui assomme les déportés lors d'un répit provisoire, et les pousse à retrouver un comportement éthiquement condamnable, loin de la prudence intimée logiquement par le menaçant retour des massacres. Il désapprouve fermement les Arméniens oublieux, mis en danger par cet oubli facile et rapide :

Beaucoup d'entre nous, dès qu'ils trouvèrent à se loger en ville, oublièrent vite leur condition de proscrits, et bientôt les mœurs dépravées de Constantinople refirent leur apparition dans cette petite ville de province calme et propre. Par petits groupes, certains gueuletonnaient dans les vignobles et les vergers, d'autres, de soi-disant intellectuels, agglutinés autour de tables, jouaient au poker du matin au soir, se croyant vraiment en villégiature tant ils étaient peu conscients de la gravité de la situation.⁶¹⁵

Il est intéressant de constater que le narrateur ne condamne pas un oubli diligent de façon absolue puisqu'en plein cœur du génocide, l'espoir d'une délivrance proche entraîne en conséquent un oubli immédiat, présenté cette fois comme une chance toute teintée d'optimisme. Même si G. Balakian module quelque peu l'entrain aveugle de ses jeunes ouailles, il s'inclut lui-même dans le cercle de ces êtres oublieux :

⁶¹⁴ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., p. 168.

⁶¹⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 103.

Quoiqu'à bout de souffle, notre convoi de déportés avançait d'un pas plus rapide sur la route s'étirant à travers une plaine étale comme la surface de la mer. Nous n'avions pas tardé à oublier les épreuves endurées jusqu'alors, la faim, la soif, les coups. Excités par la perspective d'une évasion prochaine au point de se croire déjà sauvés, les plus jeunes d'entre nous avaient retrouvé le moral...⁶¹⁶

Abraham Hartunian, quant à lui, multiplie les références à la versatilité des Arméniens, causée par un oubli trop rapide. La célérité avec laquelle ses compatriotes jettent dans l'oubli les monstrueux événements expérimentés laisse le narrateur de *Neither To Laugh nor To Weep* pantois et désabusé. Dans la première occurrence relative à cet oubli trop aisé, le narrateur avoue participer à la liesse d'un oubli bienvenu lors d'un apaisement des massacres, en 1919 :

This was the year of freedom, happiness, enlightenment, and reward for the Armenians. The past had already been forgotten. There was nothing to worry about for the future. The present was very bright and we were deluded into thinking it would go on always.⁶¹⁷

Quelques pages plus loin, le narrateur perd ses espérances candides et pointe avec dépit la versatilité de ses concitoyens et le désespoir dangereux qui guette les Arméniens volontairement amnésiques :

Again the Turks were humbled, the Armenians proud. The Armenian changes his color very quickly. He forgets his yesterday. He is easily deceived by the sheen of the present. Yet once again we were to be deceived.⁶¹⁸

Le lecteur assiste au fil de l'écriture à un crescendo qui témoigne d'une avancée dans la désillusion et la conviction que l'oubli volontaire est une tromperie délétère pour le peuple arménien. On note en effet une gradation dans les termes employés pour asséner un jugement d'abord implicite, puis d'une évidence acerbe sur l'ineptie d'une submersion dans une amnésie qui s'avère naufrage de tout un peuple, incapable de conserver les souvenirs du passé

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁶¹⁷ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, pp. 123-124. (« C'était l'année de la liberté, du bonheur, de la lumière, et de la récompense des Arméniens. Le passé avait déjà été oublié. Il n'y avait rien à craindre à l'avenir. Le présent était éclatant et nous étions dupés par la pensée que cela continuerait à jamais. », traduction personnelle.)

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 129. (« A nouveau, les Turcs étaient humiliés, les Arméniens étaient fiers. L'Arménien change de masque très rapidement. Il oublie son passé. Il est facilement trompé par le lustre du présent. Pourtant une fois encore nous allions être dupés. », traduction personnelle.)

pour avoir une vision claire et pragmatique du présent et de l'avenir. Abraham Hartunian déclare à ce propos :

Even those who had lost their parents, children, husbands, were smiling, and the woe of fifteen thousand dead countrymen was quickly forgotten.⁶¹⁹

On retrouve dans l'œuvre d'Aram Andonian un jugement parfaitement similaire sur la facilité déconcertante avec laquelle nombre d'Arméniens cèdent à l'oubli dès que jaillit une étincelle d'espoir au centre de tant de souffrances. Il constate en effet, d'un ton sarcastique, et en privilégiant une construction syntaxique anaphorique qui met en lumière l'opposition surprenante entre la durée de souffrance et le surgissement impromptu de l'oubli par la charnière explicite de l'adverbe :

Cela faisait dix-huit mois que durait cette torture. Cela faisait déjà une vie complète de misères. Mais un unique moment d'espoir, et voilà qu'ils l'oubliaient, comme si cela n'avait été qu'un mauvais rêve. A présent, ils ne se souvenaient même plus des morts...⁶²⁰

Abraham Hartunian poursuit sa gradation dans la dénonciation de ses compatriotes mais, contrairement à Grigoris Balakian qui jugeait cyniquement ses camarades déportés et dépravés par l'oubli au lieu d'être aguerris et rendus sages par le souvenir des massacres, il ne cesse de s'inclure dans le cercle des êtres frappés par l'amnésie, candidement trompés par les illusions d'un avenir prometteur, et incapables de tirer les leçons des événements récents, comme le préconisait pour sa part Primo Levi. Aux constatations pleines de désillusion succède une condamnation sans ambages de l'hasardeuse candeur arménienne : « We simple-minded Armenians were again happy and hopeful. »⁶²¹. Ou encore, en une dernière occurrence orientée sur la seule personne du narrateur et qui atteint une acmé dans l'impartialité du jugement : « Stupid! Credulous Armenian that I was! Totally forgetful of past experiences, I believed! »⁶²².

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 146. (« Même ceux qui avaient perdu leurs parents, leurs enfants, leurs époux, souriaient, et le chagrin causé par la mort de quinze mille compatriotes était rapidement oublié. », traduction personnelle.)

⁶²⁰ ANDONIAN, Aram, *En ces sombres jours*, op. cit., p. 64.

⁶²¹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 177. (« Nous, Arméniens simples d'esprit, étions encore heureux et pleins d'espoir. », traduction personnelle.)

⁶²² *Ibid.*, p. 193. (« Stupide ! Crédule Arménien que j'étais ! Complètement oublieux des expériences passées, j'y croyais ! », traduction personnelle.)

Vahram Dadrian quant à lui déplore avec véhémence dans sa préface l'obscurité qui recouvre fort rapidement le génocide des Arméniens. Il constate, désabusé, que le monde et les survivants arméniens eux-mêmes se détournent du génocide et le cachent derrière un voile d'oubli bienpensant et commode. Sa préface devient alors une tribune grâce à laquelle il interpelle les rescapés arméniens pour que la mémoire des victimes ne sombre pas de façon permanente dans l'oubli, sans pour autant se distinguer lui-même de cette masse oublieuse. Il condamne sans hésitation la parcimonie des témoignages et leur caractère partiel, signes d'un proche ensevelissement dans l'oubli :

We, the survivors, what have we been able to contribute to that blood-tainted story? The slaughter of our brothers who were victims of the Genocide, in all its hellish details; the epic tragedy of thousands of our compatriots, in all its heart-rending episodes; the struggle of our heroes as they drew their last breath, in all its horror; none of these... have ever been presented to us in their strict entirety. A few articles in the press, memoirs, impressions... a few books and booklets, and that is it! Everything has been forgotten. Our million dead could never have imagined, even for a fraction of a moment, that they would have been forgotten so soon.⁶²³

Vahram Dadrian ne se contente pas de dénoncer l'amnésie qui succède de façon hâtive au génocide mais prévient ses lecteurs de la probable et proche omission complète des massacres, pour les futures générations : conscient de la facile capacité d'oubli du monde, il dénonce l'ensevelissement total du crime qui menace les Arméniens, averti de l'impossibilité évidente d'inverser la situation. Il transcrit dans sa préface un cri véritablement désespéré, qui doit pourtant être poussé :

Tomorrow, when the newspapers have worn out and the books have faded, they will be thrown away like junk. Yes, tomorrow, when the witnesses have shuffled off their earthly existence, the next generation will not be told how this unlucky people were martyred and sacrificed in the year 1915 and the hellish years that followed. Tomorrow's generation: what am I talking about? What does the present generation [...] know[s] about the horrors of the Genocide beyond a confused, faded, general outline?⁶²⁴

⁶²³ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages of My Diary*, op. cit., p. 2. (« Nous, les survivants, qu'avons-nous été capables de fournir à cette histoire souillée de sang ? Le massacre de nos frères victimes du génocide, dans tous ses détails infernaux ; la tragédie épique de milliers de nos compatriotes, dans tous ses épisodes déchirants ; la lutte de nos héros lorsqu'ils rendaient leur dernier soupir, dans toute son horreur ; rien de cela... ne nous a jamais été présenté dans sa stricte intégralité. Quelques articles dans la presse, mémoires, impressions... quelques livres et brochures, et voilà tout ! Tout a été oublié. Notre million de morts n'aurait jamais pu imaginer, même un court instant, qu'il aurait été oublié si tôt. », traduction personnelle.)

⁶²⁴ *Ibid.* (« Demain, lorsque les journaux seront usés et que les livres se seront effacés, ils seront jetés comme de la camelote. Oui, demain, quand les témoins auront quittés leur existence terrestre, on n'informera pas la génération suivante sur la façon dont ces êtres malchanceux ont été martyrisé et sacrifié en 1915 et les infernales années qui ont

Dans son tapuscrit, Papken Injarabian souligne également l'oubli dans lequel sont plongées d'emblée les victimes du génocide. Pourtant, à l'inverse de Vahram Dadrian, conscient de prêcher une cause perdue et dont le constat désabusé ne semble pas admettre de futur changement, P. Injarabian laisse apparaître la possibilité de voir l'oubli transformé en hommage, même s'il ne cède pas à un optimisme candide. Il opte pour une constatation dubitative, en quête d'une réponse qu'il ne peut fournir : « Plus de cinq cents soldats morts pour Ourfa et, *jusqu'à ce jour*, tous ces soldats sont dans un oubli complet. Et deux millions d'Arméniens massacrés, est-ce que cela compte ? »⁶²⁵.

Jean Cayrol témoigne de manière similaire de sa déception face à une mémoire défaillante, volontairement prompte à enterrer les souvenirs des camps de concentration nazis. Dans *Nuit et brouillard*, il dénonce l'amnésie de la société au sortir de la guerre en parlant avec un lyrisme certain des décombres du camp, symboles de la « mauvaise mémoire » des hommes : « Au moment où je vous parle, l'eau froide des marais et des ruines remplit le creux des charniers, une eau froide et opaque comme notre mauvaise mémoire. »⁶²⁶. De la même façon, Marguerite Duras met en lumière l'oubli subséquent à la fin de la guerre, par une constatation simple où la « paix », loin d'être l'aube lumineuse annonçant un monde nouveau, est dépeinte fort négativement, comme un obscurcissement irrémédiable de la mémoire, un criminel oubli du passé proche des camps. Elle annonce ainsi dans *La Douleur* : « La paix apparaît déjà. C'est comme une nuit profonde qui viendrait, c'est aussi le commencement de l'oubli. »⁶²⁷.

Son compagnon, Robert Antelme, s'attarde également, dans l'un des rares textes qui a suivi la rédaction de *L'Espèce humaine*, sur l'apaisement amnésique de la société dans les mois qui suivent la libération des camps de la mort. Il constate, amer, la facilité déconcertante avec laquelle l'homme parvient à rejeter dans les méandres de l'oubli des événements au caractère inouï. R. Antelme confie sa surprise et sa déception d'assister à l'assimilation facilitée par l'oubli de faits *a priori* inconcevables et insurmontables. Les êtres incapables de comprendre l'ignominie absurde des camps de concentration et d'extermination se jettent à corps perdus dans l'oubli qui leur permet, non pas réellement d'assimiler l'horreur des camps,

suivi. La génération de demain : que dis-je ? Qu'est-ce que la génération actuelle [...] connaît des horreurs du génocide au-delà qu'une esquisse générale, confuse et sans couleurs ? », traduction personnelle.)

⁶²⁵ INJARABIAN, Papken, *Tapuscrit*, p. 122. (C'est moi qui souligne.)

⁶²⁶ CAYROL, Jean, *Nuit et brouillard*, *op. cit.*, p. 41.

⁶²⁷ DURAS, Marguerite, *La Douleur*, *op. cit.*, p. 62.

mais de l'annihiler et, *a fortiori*, de la surmonter, de la « digérer » pour reprendre la métaphore de R. Antelme : l'assimilation n'est pas à prendre comme un synonyme de compréhension mais redevient véritablement ici un terme physiologique.

Clairement, il apparaît maintenant que nous nous sommes laissé porter par l'illusion que la société ne pourrait pas assimiler, puis digérer aisément le « phénomène ». Or les « phénomènes » - grêle, cataclysmes naturels à quoi certains veulent à tout prix assimiler les camps – c'est bien ce que la société digère le plus facilement ; c'est même cela la fonction de l'oubli, oubli aigre ou larmoyant, rageur, vindicatif selon les cas.⁶²⁸

Edgar Hilsenrath insère dans son conte sur le génocide des Arméniens une allusion transparente à l'oubli confortable dans lequel se sont enfermés les êtres n'ayant pas vécu la tourmente turque. Il décrit une scène qui aurait pu être cocasse si elle ne soulignait une situation tragique, dans laquelle la société refuse que le « document arménien [...] empoussiéré au point d'être devenu illisible » qui témoigne du génocide, soit nettoyé et que soient mis à nouveau en lumière les souvenirs des massacres. Dans une description à l'ironie non dissimulée, le narrateur explique :

[...] Les femmes de ménage de l'Union de la conscience des peuples sont toutes asthmatiques et refusent d'épousseter les vieux documents, en particulier les documents aussi vieux que celui qui a trait à cette extermination oubliée. [...] « Il ne faut pas épousseter l'oubli, dit l'archiviste. C'est trop dangereux. »⁶²⁹

On trouve une autre métaphore dans le roman de Sevda Sevan, aquatique cette fois, qui reprend d'ailleurs la métaphore propre à la mémoire que nous avons analysée précédemment. Le narrateur confie un poème dans lequel mémoire et oubli appartiennent tous deux au même univers, et où la distinction n'est plus opérante, l'oubli succédant à la mémoire et finissant par englober toute trace du génocide.

Les temps sombrent dans l'abîme de l'éternité.
Les traces de nos actes s'effacent.
La mémoire, cette eau peu profonde, avale les événements.
Ils se perdent, comme une pierre jetée au hasard autour de laquelle se propagent un temps les ondes concentriques de la légende.
Puis, ils sombrent, eux aussi, dans l'oubli...
Et tout a été vain !⁶³⁰

⁶²⁸ ANTELME, Robert, « Témoignage du camp et poésie » in *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 46.

⁶²⁹ HILSENATH, Edgar, *Le Conte de la pensée dernière*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 19.

⁶³⁰ SEVAN, Sevda, *Quelque part dans les Balkans*, Tome I, op. cit., p. 250.

Entre oubli délibéré du crime monstrueux, souvent plus opéré par une société réticente à accepter l'inhumanité des hommes qu'elle produit que par des survivants en souffrance, et négation de ce crime, il n'y a qu'une faible distance, que beaucoup franchissent allégrement. Centrés sur l'expérience génocidaire, les récits que nous étudions ne révèlent pas l'ombre du négationnisme qui menace les anciens déportés, et plus particulièrement les Arméniens victimes d'un « génocide blanc », nié par les coupables eux-mêmes, par un procédé négationniste savamment orchestré par l'Etat turc. Les publications annexes, la plupart dues à des descendants de rescapés arméniens, s'attardent quant à elle sur la stratégie turque de l'oubli.

2.1.4. Confrontation au négationnisme.

Si le négationnisme relatif au génocide nazi est indéniable et criminel, la négation du génocide des Arméniens s'avère d'autant plus dangereuse qu'il s'agit d'un négationnisme d'Etat, qui met en équilibre instable les témoignages des survivants et de leurs descendants en empêchant de faire le deuil de ces centaines de milliers de victimes. Yves Ternon pointe cette différence fondamentale entre les deux génocides, lorsqu'il discerne l'« échec [de] toute tentative de négation » du génocide nazi (sans remettre en cause l'existence d'un négationnisme, réel, mais affaibli et rendu absurde par la reconnaissance étatique du crime nazi par l'Allemagne de l'immédiat après-guerre) et le négationnisme récurrent du génocide turc. Comme il l'explique :

Il n'en fut pas de même dans le cas arménien, non que la vérité fût plus discutable, mais parce que le forfait avait été plus habilement camouflé, qu'une continuité idéologique avait été maintenue entre l'Etat criminel et ses successeurs, que le crime continuait donc à payer et que le temps jouait contre les Arméniens.⁶³¹

Le négationnisme trouve effectivement dans la négation du crime par l'« Etat criminel » un terreau extrêmement fertile. A ce propos, Jorge Semprun ouvre son roman *Quel beau dimanche !* par une citation de Milan Kundera, qui résume admirablement la position

⁶³¹ TERNON, Yves, *Enquête sur la négation d'un génocide, op. cit.*, pp. 12-13.

des Arméniens face au négationnisme établi par l'Etat turc : « [...] La lutte de l'homme contre le pouvoir est la lutte de la mémoire contre l'oubli »⁶³². Un témoin américain de l'époque, l'ambassadeur des Etats-Unis à Constantinople, Henry Morgenthau, avait fait montre d'une candeur étonnante lorsqu'il menaçait le gouvernement Jeune-Turc d'un jugement mondial sur la monstruosité de son crime, préjugant à tort d'une intemporelle mémoire de la société occidentale. Il prévenait en effet l'un des dirigeants Jeunes-Turcs :

Vous dites que si vous êtes victorieux, vous pourrez narguer le monde ; vous vous trompez : il vous faudra faire face à l'opinion publique de tous les pays, et surtout aux Etats-Unis ; et notre peuple n'oubliera jamais ces massacres, cette odieuse et systématique destruction des Chrétiens en Turquie et considérera comme des criminels ceux qui en sont responsables.⁶³³

Il est intéressant de noter que l'on trouve dans l'une des lettres du Comité de l'Ittihad au délégué responsable d'Adana, Djemal Bey datant du 3 mars 1915 l'affirmation de la volonté assumée d'endosser la responsabilité du crime planifié, dessein qui sera ensuite absolument inversé, en une volonté de nier toute implication dans le génocide :

Le Djémièt a pris la décision de débarrasser la patrie de la convoitise de cette race maudite et de prendre sur ses épaules patriotiques la responsabilité de l'opprobre dont sera marquée l'histoire ottomane.⁶³⁴

Le télégramme suivant envoyé par Talaat à la préfecture d'Alep, qui date du 25 décembre 1915, témoigne du brusque renversement d'attitude des dirigeants responsables du génocide des Arméniens :

Recueillez et entretenez seuls les orphelins qui ne pourraient se rappeler les terreurs auxquelles furent soumis leurs parents. Renvoyez les autres avec les caravanes.⁶³⁵

Il est évident que le gouvernement turc a mis en place une véritable tentative d'annihiler toute forme de mémoire du génocide des Arméniens. Son attitude criminelle vise l'effacement total de la mémoire du crime commis, en éliminant les êtres en âge de

⁶³² SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche !*, Paris, Le Livre de Poche n° 5652, 1980, Exergue.

⁶³³ MORGENTHAU, Henry, *Ambassadeur des Etats-Unis à Constantinople (1913-1916), Mémoires suivis de documents inédits du département d'état, op. cit.*, p. 289.

⁶³⁴ TERNON, Yves, *Enquête sur la négation d'un génocide, op. cit.*, pp. 88-89.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 176.

comprendre et en assimilant les plus jeunes dans la culture ottomane. Leur dessein meurtrier, des hommes et de la mémoire, est aidé par une amnésie coupable de la société, et notamment de la société occidentale, contrairement à ce qu'annonçait l'optimiste H. Morgenthau. Comme l'écrit Robert Antelme, l'assimilation de l'horreur et l'oubli qui en est le vecteur sont les choses du monde les plus communes. A ce propos, Archavir Chiragian cite une lettre d'un témoin allemand, Armin T. Wegner, rédigée en janvier 1919, dans laquelle il transmet ses craintes au président américain Wilson d'un oubli qui guette et gagne la société occidentale au sujet d'un génocide malheureusement considéré comme un crime lointain. Il explique :

Il y a donc des raisons de craindre que l'importance d'une petite nation extrêmement affaiblie ne soit éclipsée par les objectifs égoïstes des grands Etats européens influents et qu'en ce qui concerne l'Arménie on ne voie se reproduire cette vieille tactique du désintéret et de l'oubli dont elle a si souvent été la victime au cours de son histoire...⁶³⁶

Cet oubli rapide et coupable de l'Occident, qui offre la possibilité à la politique négationniste du gouvernement turc de prendre racine de façon pérenne, se trouve être un thème récurrent dans nombre d'ouvrages traitant du génocide des Arméniens. Ainsi, un autre témoin occidental des massacres, le vicomte Bryce, membre du gouvernement britannique, a produit une somme de témoignages d'Arméniens recueillis lors du génocide et transmis au secrétaire d'Etat des affaires étrangères britanniques sous le titre *Le Traitement des Arméniens dans l'Empire Ottoman (1915-1916)*, publié à Paris en 1916. En 1920, le vicomte Bryce pointe l'attitude oublieuse du peuple anglais face au premier génocide du XXème siècle dans un nouvel ouvrage, cité par James Nazer, dans lequel il laisse entendre la montée du négationnisme de l' « Etat criminel », secondé par l'amnésie européenne, qui cherche à nier le génocide et simultanément à en rendre les Arméniens responsables, en une logique absolument absurde au sein de laquelle les victimes sont rendues responsables de massacres qui sont supposés ne pas avoir existé. Comme le résume Archavir Chiragian : « En somme pour les Turcs, le génocide n'a pas eu lieu et, de toute façon, les Arméniens le méritaient bien. »⁶³⁷. Le vicomte Bryce condamne cet oubli coupable et souligne la nécessité de se souvenir de ce génocide :

[...] The Turkish government tried to accuse [the Armenians of having given provocation. But these falsehoods cannot impose on any one who

⁶³⁶ CHIRAGIAN, Archavir, *La Dette de sang, op. cit.*, p. 41.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 46.

looks at the evidence as it has now been brought to light, and sifted. It is necessary to repeat these facts, for in these last three years, full of startling events and dismal sufferings everywhere, many English people have already forgotten the massacres of 1915 though they are the most terrible that ever these afflicted countries have ever seen.⁶³⁸

De manière identique, G. Hovanissian compare le génocide des Arméniens au génocide nazi, pour mieux mettre en lumière l'amnésie fautive des pays occidentaux notamment, qui condamne les rescapés à une lente mort, celle de l'oubli et de la négation de leurs souffrances :

Contrastant avec ce qui a suivi l'Holocauste, il n'y a eu ni remboursement, ni compensation, ni repentir. Mais au contraire le monde a semblé succomber à une amnésie prolongée, qui a aggravé l'agonie des survivants dispersés.⁶³⁹

Yves Ternon parle quant à lui d'une « lente érosion de la mémoire », savamment orchestrée par le gouvernement turc. Celui-ci est en effet parvenu par une politique d'amnésie volontaire à mettre en place un négationnisme d'Etat indubitable, qui déploie ses ramifications à travers le monde. Comme l'explique l'historien, « dans les années vingt, la Société d'histoire turque rédigea une historiographie qui devint la version définitive, non révisable d'une histoire correspondant à la vision du monde turc que le gouvernement voulait imprimer dans les mentalités. La diplomatie turque veillait à ce que les « massacres arméniens » ne fussent pas mentionnés ailleurs, si bien qu'ils disparurent de la mémoire des nations. Celles-ci avaient bien d'autres préoccupations. »⁶⁴⁰. Sevda Sevan dénonce également au fil de son roman *Quelque part dans les Balkans* l'oubli confortable et la bonne conscience que s'offrent après la Première Guerre mondiale les frileux pays occidentaux, prompts à fermer les yeux sur l'inconcevable meurtre d'une nation toute entière. Il est un temps où l'aveuglement volontaire et l'amnésie consciente glissent dangereusement vers le négationnisme asséné par le gouvernement turc. S. Sevan met en exergue de façon romancée cette « lente érosion de la mémoire » dont parle Yves Ternon : le temps joue en défaveur du

⁶³⁸ NAZER, James, *The First Genocide of the 20th Century. The Story of the Armenian Massacres in text and pictures*, op. cit., p. 117. (« [...] Le gouvernement turc a essayé d'accuser les Arméniens de l'avoir provoqué. Mais ces mensonges ne peuvent pas s'imposer à quiconque regarde l'évidence, qui a été mise en lumière, et passée au crible. Il est nécessaire de répéter ces faits, car depuis ces trois dernières années, remplies d'événements sensationnels et de tristes souffrances partout, de nombreux Anglais ont déjà oublié les massacres de 1915 bien qu'ils soient les plus terribles qu'aient jamais connus ces pays affligés. », traduction personnelle.)

⁶³⁹ HOVANISSIAN, G., cité dans PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, op. cit., p. 92.

⁶⁴⁰ TERNON, Yves, *Du Négationnisme, mémoire et tabou*, op. cit., p. 21.

génocide des Arméniens, en l'éloignant dans des confins géographiques et temporels que l'Occident refuse volontiers de chercher à atteindre, les rives ensanglantées du Bosphore s'éloignant de l'Europe à l'envi. La romancière arménienne confie ses interrogations cyniques sur la négation d'un crime pourtant indéniable :

D'ailleurs, des dizaines d'années plus tard, en Europe, on se poserait de nouveau ce genre de questions dignes d'Hamlet : y a-t-il eu, en 1915, un génocide perpétré contre un million et demi d'Arméniens ou non ? [...] Les témoignages et les photographies des correspondants de l'époque sont oubliés depuis longtemps. Nansen n'a pas délivré de passeports d'émigration à la petite poignée de survivants bannis. [...] Mais alors, où sont les preuves de ce crime ? Peut-être la consultation d'un spécialiste s'impose-t-elle ? Il faut du temps pour tout étudier, examiner, pénétrer. Or la Turquie se vexe, proteste, menace. Les choses traînent... mais d'ici la fin du siècle, il y a suffisamment de temps. Et durant le suivant, le 21^{ème}, l'humanité aura d'autres chats à fouetter.⁶⁴¹

Constat amer et pourtant véridique. A mesure que passe le temps s'efface le génocide, l'oubli étant orchestré de mains de maîtres par le gouvernement turc et son adjuvant, l'indifférence de l'Occident. L'arrière petit-neveu de Grigoris Balakian parle pour sa part de « comportement criminel » au sujet de la politique d'éradication de la mémoire des massacres d'Arméniens. Les théories de Judith Herman étayent son argument et établissent une chronologie précise dans le crime de génocide, qui n'atteint pleinement son dessein que par l'effacement des traces, la condamnation au silence des victimes. Lorsque les falsifications de preuves ou leur destruction ne garantissent plus l'oubli du génocide, la négation des récits de rescapés et leur relégation dans l'oubli ou, pire, dans l'accusation de mensonge, interviennent et parachèvent le meurtre. Peter Balakian applique ainsi les thèses de J. Herman sur le négationnisme instauré par l'Etat turc :

Turkish regimes depict what Judith Herman in her book *Trauma and Recovery* describes as criminal behaviour. Criminal behaviour, she notes, is always defined by the perpetrator's compulsion to "promote forgetting". "Secrecy and silence are the perpetrator's first line of defense." If that fails "the perpetrator attacks the credibility of his victim". And if he cannot silence his victim, "he tries to make sure that no one listens", by either blatantly denying or rationalizing his crime.⁶⁴²

⁶⁴¹ SEVAN, Seveda, *Quelque part dans les Balkans*, Tome II, *op. cit.*, pp. 184-185.

⁶⁴² BALAKIAN, Peter, *The Burning Tigris*, *op. cit.*, p. 373. (« Les régimes turcs dépeignent ce que Judith Herman décrit dans son livre *Trauma and Recovery* comme un comportement criminel. Un comportement criminel note-t-elle, est toujours marqué par la contrainte des auteurs du crime à « encourager l'oubli ». « Le secret et le silence sont les premières lignes de défense des auteurs. » Si cela échoue, « l'auteur du crime attaque la crédibilité de sa victime. » Et s'il ne parvient pas à la faire taire, « il essaie de s'assurer que personne n'écoute », soit par la négation éhontée ou par la justification de son crime. », traduction personnelle.)

Le négationnisme s'avère donc l'ultime hypocrisie des coupables pour se dédouaner de leurs crimes, lorsque ceux-ci n'ont pu rester cachés. Comme l'explique Arnaud Robin, « Quand il n'y a plus rien à faire contre le plan indiscutable des faits, il reste la ressource de les nier radicalement. »⁶⁴³. Intervient alors l'incrédulité liée aux événements génocidaires, dont le caractère inédit et inouï est propre à décrédibiliser les récits des témoins et à remettre en cause leur véracité. Les coupables parviennent ainsi à utiliser les proportions démesurées des massacres pour accréditer leur thèse négationniste : le crime est tel qu'il est difficilement cru, les témoins devenant alors, comble du cynisme, les auteurs de mensonges. Yves Ternon résume parfaitement cette attitude perverse par laquelle le mensonge négationniste parvient à triompher de la vérité du génocide : « L'immensité même des crimes donne aux meurtriers qui proclament leur innocence à grand renfort de mensonges l'assurance d'être crus plus volontiers que les victimes qui disent la vérité. »⁶⁴⁴. Ajoutons à cela une volonté tacite des pays occidentaux de ne pas briser leurs liens commerciaux avec le pays coupable, attitude coupable et hypocrite que dénonce par exemple Donald Miller, en pointant le comportement ouvertement versatile de son pays, les Etats-Unis, qui n'a eu de cesse lors des massacres de 1915 de dénoncer les atrocités commises dans toute la presse américaine (comme nous l'avons vu avec les menaces de l'ambassadeur Morgenthau, classées sans suite) et qui cède ensuite à la pression négationniste turque. D. Miller s'étonne de ce radical changement d'attitude de la presse américaine :

Given the amount of world press coverage of the massacres of Armenians at the time of the deportations, it is difficult to believe that fifty years later the same newspaper, under the pressure of lobbying by the Turkish government, would refer to the genocide of the Armenians as "alleged".⁶⁴⁵

Un autre point plaide en défaveur de la mémoire du génocide des Arméniens : la diaspora provoquée par les massacres, et donc la dissémination des souvenirs de l'horreur, ainsi que l'isolement de la petite République d'Arménie au cœur de l'immense U.R.S.S. dès les années vingt. Le milieu dans lequel évoluent les survivants et leurs descendants ne se prête absolument pas au partage de la mémoire du crime et à sa survivance, comme l'analyse Peter Balakian au sujet des Arméniens vivants aux Etats-Unis :

⁶⁴³ ROBIN, Arnaud, *Expertise de la fausse parole*, Paris, Ed. Ubacs, 1990, p. 28.

⁶⁴⁴ TERNON, Yves, *Enquête sur la négation d'un génocide*, op. cit., p. 102.

⁶⁴⁵ MILLER, Donald E. et TOURYAN, Lorna, *Survivors, an Oral History of the Armenian Genocide*, op. cit., p. 5. (« A la vue du nombre d'articles de journaux traitant des massacres d'Arméniens à l'époque des déportations, il est difficile de croire que cinquante ans plus tard, les mêmes journaux, sous la pression du gouvernement turc, feraient mention du génocide des Arméniens comme d'un fait « allégué ». », traduction personnelle.)

With the Republic of Armenia locked inside the Soviet Union during the deep freeze of the Cold War, Armenian American genocide survivors and the next generation were without a social and political environment in which to create a public discourse for the memory of 1915. The Armenian Genocide was a narrative lost to the public.⁶⁴⁶

Le souvenir du génocide des Arméniens semble bien devoir être circonscrit à la seule Arménie, la diaspora ne se prêtant que fort peu à la conservation de la mémoire de massacres considérés d'un autre lieu et d'une autre époque. La mémoire du génocide turc est donc condamnée *a priori* à n'être qu'une mémoire solitaire, oblitérée par les seuls Arméniens. A ce propos, Janine Altounian dénonce la solitude culturelle et mnémonique forcée dans laquelle se trouvent plongés les survivants du génocide ou leurs descendants : la diaspora est ainsi plus qu'un éloignement géographique, un déchirement culturel et un terreau propre à laisser germer le négationnisme en isolant les victimes de leurs racines. Elle met en avant elle aussi les intérêts qui gouvernent la politique de la mémoire en Occident, le génocide disparaissant derrière les impératifs économiques :

Aujourd'hui, dans le monde où vivent globalement les Arméniens de la diaspora, les référents propres à leur histoire collective n'existent que très rarement. Le génocide de 1915, non reconnu par l'Etat héritier du crime, n'est pas inscrit dans la mémoire occidentale car il eut lieu sur le versant oriental du contexte géopolitique de la Première Guerre Mondiale, contexte apparemment *inactuel* pour les enjeux économique-politiques du *jour* pour la Turquie. Ce qui a causé fracture et transplantation de l'histoire familiale de tout Arménien échoué en diaspora n'a pas été reconnu comme étant advenu au monde.⁶⁴⁷

Il est aisé de concevoir alors le tragique et puissant écho que trouve le négationnisme du génocide des Arméniens dans nombre de sociétés occidentales, condamnant les Arméniens en diaspora à se faire les gardiens de la mémoire d'un fait dont l'Occident n'a quasiment pas pris conscience, contrairement au génocide nazi, dont la mémoire est régie et célébrée presque en tous lieux. C'est plus particulièrement l'absence de prise de conscience de la France que décrit Catherine Coquio lorsqu'elle reconnaît la vacuité de la conscience française – et au-delà, occidentale – quant à l'anéantissement de tout un peuple dans les déserts de Mésopotamie : « Si la France s'est installée, vis-à-vis de la Shoah, dans une mauvaise

⁶⁴⁶ BALAKIAN, Peter, *The Burning Tigris*, op. cit., p. 377. (« Avec la République d'Arménie enfermée à l'intérieur de l'Union Soviétique durant les pires moments de la guerre froide, les survivants arméno-américains du génocide et la génération qui a suivi étaient dénués d'un milieu social et politique propre à créer un discours public à la mémoire de 1915. Le génocide des Arméniens a été un récit perdu pour le public. », traduction personnelle.)

⁶⁴⁷ ALTOUNIAN, Janine, in COLLECTIF, *L'Actualité du génocide des Arméniens, Actes du colloque organisé par le comité de défense de la cause arménienne*, Paris-Sorbonne, 16-17 et 18 avril 1998, p. 309.

conscience qui vire au quasi consensus commémoratif, le génocide arménien, lui, semble n'avoir pas même franchi le seuil, non de la mauvaise conscience, mais de la conscience. »⁶⁴⁸. La critique à peine dissimulée de l'attitude toute empreinte d'indifférence de la France, mesurée à l'aune de la culture de la mémoire de la Shoah, révèle la détresse identitaire à laquelle le négationnisme accule les Arméniens. Victimes et descendants d'un crime qui ne veut dire son nom et qui est sans cesse mis en doute ou absolument nié, les Arméniens sont condamnés à vivre le crime sans jamais pouvoir en faire le deuil, à le transmettre aux générations suivantes sans issue envisageable. Le Tribunal Permanent des Peuples ose une comparaison ironique, qui permet d'envisager l'incongruité morale à laquelle se voient confrontés les Arméniens et leur mémoire du génocide, amputée par le refus de reconnaissance des responsables du crime par l'« Etat héritier », pour reprendre les termes de J. Altounian, et bien plus, par l'érection des responsables du négationnisme à des statuts sociopolitiques majeurs qui leur permettent la manipulation totale de l'opinion turque, déteignant facilement sur le reste du monde :

Imaginons alors ce que peuvent ressentir les minorités arméniennes. Imaginons Faurisson ministre, Faurisson président de la République, Faurisson général, Faurisson ambassadeur, Faurisson président de la Commission historique turque, membre du Sénat de l'Université d'Istanbul, Faurisson membre influent des Nations-Unies, Faurisson répondant dans la presse chaque fois qu'il est question du génocide des Juifs. Bref un Faurisson d'Etat doublé d'un Faurisson international et, avec tout cela, Talaat-Himmler jouissant depuis 1943 d'un mausolée solennel dans la capitale.⁶⁴⁹

De la même façon, M. Vahran affirme le caractère meurtrier de ce « génocide blanc », qui s'attaque à la mémoire des survivants en annihilant tout référent culturel et toute possibilité d'assise pour le souvenir des victimes, en les ensevelissant sous le poids du tabou. Ainsi, il définit le génocide des Arméniens comme « l'acculturation forcée de la diaspora, le deuil définitif d'un pays, l'absence de droit à la mémoire, à la dignité, aux regrets. En Turquie, tout souvenir de l'occupation des terres arméniennes par sa population d'origine est tabou. »⁶⁵⁰. La négation du crime est à considérer en l'occurrence comme le moyen de parachever le crime en lui niant la possibilité d'une mémoire et donc, *a fortiori*, d'une reconnaissance. Les survivants d'un génocide non-reconnu sont amputés non seulement des êtres chers disparus lors des massacres, mais également et peut-être surtout, de la possibilité

⁶⁴⁸ COQUIO, Catherine, *in Ibid.*, p. 469.

⁶⁴⁹ TRIBUNAL PERMANENT DES PEUPLES, *Le Crime de silence, Le génocide des Arméniens, op. cit.*, p. 15.

⁶⁵⁰ PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission, op. cit.*, p. 45.

d'en faire le deuil. Ce deuil impossible d'un crime nié prolonge indéfiniment la souffrance des rescapés, de génération en génération. Le processus génocidaire atteint son apogée lorsque survient la négation du meurtre de masse, comme l'analyse Peter Balakian :

In denying the crime of genocide and blaming the victim, the perpetrator culture continues to create a false reality through which it attempts to rehabilitate itself. As Charrey and Lipstadt have written, the denial of genocide is the final stage of genocide; the first killing followed by a killing of the memory of the killing. The perpetrator's quest for impunity by denying continues to abuse the victim group by preventing the process of healing for the survivors and the inheritors of the survivors. In denying the crime, the perpetrator seeks to rob the victim of a moral order.⁶⁵¹

Hélène Piralian, pour sa part, accentue l'argument en avançant que la négation du crime parachève certes le crime en déshumanisant également les survivants, en les « expulsant » de l'ordre humain, en prévenant toute potentialité de transmission de la mémoire des massacres. Elle explique ainsi :

Les responsables d'un génocide tentent donc par ce déni d'accomplir, au-delà du meurtre des sujets particuliers celui de l'ordre symbolique lui-même, et ceci, pour que soient aussi détruits les survivants, puisque ceux-ci se trouvent ainsi expulsés de l'ordre humain. Il s'agit donc bien pour les génocidaires d'effectuer une destruction totale. Ce qui signifie qu'au-delà de la vie, c'est la Mort elle-même qu'ils essayent de détruire, comme structure symbolique qui permet la transmission. [...] Ainsi peut-on dire que la visée de ce meurtre est bien celle, par-delà les sujets singuliers, de la mémoire signifiante, de cette mémoire signifiante collective qui structure l'humanité d'un groupe, et qui y inscrit ses membres. Détruisant l'avant et l'après, ce meurtre fait qu'il ne peut plus y avoir ni passé ni futur.⁶⁵²

La négation du crime par ses auteurs puis par l'« Etat héritier » empêche toute potentialité de cicatrifier les blessures, qu'elles soient directes ou transmises aux générations suivantes. Denis Donikian déplore à ce sujet la dramatique nécessité qui pousse les Arméniens à demeurer dans la mémoire du crime, à rester un peuple du pathos, dans l'incapacité de s'extraire de l'Horreur. Il explique ainsi que le « génocide perpétué par celui

⁶⁵¹ BALAKIAN, Peter, *Black Dog of Faith, A Memoir*, New York, Broadway Books, 1997, p. 278. (« En niant le crime de génocide et en rejetant la responsabilité sur la victime, la culture des responsables continue à créer une fausse réalité à travers laquelle elle tente de se réhabiliter. Comme Charrey et Lipstadt l'ont écrit, le déni du génocide est l'ultime étape d'un génocide, le premier meurtre étant suivi du meurtre de la mémoire du crime. La quête d'impunité des auteurs du crime par le déni continue à maltraiter le groupe victime en empêchant la cicatrisation, pour les survivants et leurs héritiers. En niant le crime, ses auteurs cherchent à priver leurs victimes d'un ordre moral. », traduction personnelle.)

⁶⁵² PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission, op. cit.*, p. 14.

qui le nie, c'est du moi qui n'en finit pas d'être amputé »⁶⁵³. Il concède ensuite que « le génocide nous a amputés de notre humanité et il continue de nous trouser l'esprit comme il a troué hier le corps des nôtres. »⁶⁵⁴. De manière similaire, Archavir Chiragian résume la dramatique position à laquelle est acculé le peuple arménien, annihilé physiquement et anéanti moralement par la négation des massacres : « Le génocide des Arméniens n'a décidément pas eu lieu. C'est être doublement massacré que de subir aussi la négation du massacre. »⁶⁵⁵.

Confrontés dès la fin des massacres à la négation du crime dont ils ont été les victimes, les rescapés arméniens prennent conscience très tôt de la nécessité éthique de conserver la mémoire de ce « génocide blanc », pour s'opposer à l'anéantissement absolu recherché par leurs bourreaux turcs. Ils témoignent ainsi de l'intuition directe de recourir à un devoir de mémoire pour faire perdurer le souvenir de leur peuple décimé. De la même façon, quelques décennies plus tard, les déportés revenus des camps de concentration et d'extermination nazis décrivent ce besoin urgent de témoigner du calvaire inhumain enduré par leurs camarades décédés. Les rescapés de l'horreur génocidaire, qu'elle soit nazie ou turque, se sentent dotés d'un devoir de mémoire à l'égard des victimes ; ils choisissent de se faire les porte-paroles des personnes ayant succombé à la barbarie. Nombre de rescapés endossent alors un statut nouveau, celui de témoin, mais certains refusent ce statut de témoin et le devoir de mémoire qui s'y attache, ce qui induit une problématique nouvelle : le rescapé d'un génocide peut-il refuser son statut de témoin et rejeter le devoir de mémoire, considéré comme un devoir essentiel et éthique par la majorité des survivants, sans dénaturer son expérience génocidaire ?

⁶⁵³ DONIKIAN, Denis, *Un Nôtre pays, op. cit.*, p. 71.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁶⁵⁵ CHIRAGIAN, Archavir, *La dette de sang, op. cit.*, p. 60.

2.2. Statut problématique du témoin.

2.2.1. La notion de « devoir de mémoire ».

- La mission du témoin.

Les rescapés arméniens mettent pour la plupart en avant leur conception très nette de la nécessité de recourir au témoignage pour sauver la mémoire des victimes des affres de l'oubli ou du négationnisme. De la même manière, Primo Levi endosse le rôle de chef de file du « devoir de mémoire » parmi les survivants du génocide nazi ; Robert Antelme, comme Papken Injarabian ou Abraham Hartunian, restent évasifs à ce propos et la position de Jorge Semprun est ambiguë. Véritable nécessité morale répondant à une éthique post-génocidaire (il faut témoigner) pour P. Levi, G. Balakian ou V. Dadrian, le devoir de mémoire ne paraît pas aussi évident et ne semble pas avoir primé pour la rédaction de *L'Espèce humaine*, *L'écriture ou la vie*, *Neither To Laugh nor To Weep* ou *La Solitude des massacres*. Jorge Semprun biaise d'ailleurs la question de la nécessité ou du choix d'accomplir un devoir de mémoire, en construisant son récit autour d'une mémoire mortifère opposée à un oubli salvateur. La portée altruiste présente chez P. Levi et les auteurs arméniens (même chez A. Hartunian, bien qu'il n'exprime que fort peu, du moins de façon patente, la notion de devoir de mémoire) mais également de façon ténue chez R. Antelme, concerne uniquement et paradoxalement, *a priori*, la personne du narrateur dans *L'écriture ou la vie* : pour pouvoir témoigner des autres et pour les autres, encore faut-il d'abord se sauver soi-même. Là où le devoir de mémoire est conjoint simultanément à la délivrance morale du rescapé, la délivrance de l'« amnésie concertée » et temporaire semble ouvrir la possibilité de répondre en conséquence à un devoir de mémoire dans le cas de Jorge Semprun. Dès lors un dilemme irréfutable se fait jour, dans le titre même du récit, puisque la survie repose dans le silence et l'oubli, mais que celui-ci, nécessaire, est aussi éthiquement invivable. La problématique du devoir de mémoire à accomplir prend sa source dans l'acceptation ou le refus plus ou moins tacite du rôle de témoin. Ainsi, le devoir de mémoire se dévoilerait par un refus de l'oubli, omniprésent et marqué par le sceau de la volonté. Pour accepter le rôle de témoin, il faut être capable d'assumer l'inassouvissement d'un désir ou besoin d'oublier, toujours enterré dans les limbes de la mémoire. Témoigner revient finalement à s'oublier pour que les naufragés ne soient pas oubliés : la mémoire souffrante à l'encontre de l'oubli pervers. Le statut nébuleux du témoin articule sans conteste les différentes positions choisies par nos auteurs et transmises dans leurs récits.

Comme l'explique Giorgio Agamben, le terme de témoin vient du latin « *superstes* », terme qui « désigne celui qui a vécu quelque chose, a traversé de bout en bout un événement et peut donc en témoigner »⁶⁵⁶. Une seconde étymologie se dévoile, puisque « témoin, en grec, se dit *martis*, martyr », qui « vient d'un verbe signifiant "se rappeler". ». Giorgio Agamben en conclut sans doute trop péremptoirement que « le rescapé a la vocation de la mémoire, il ne peut pas ne pas se rappeler »⁶⁵⁷. Comment comprendre alors la position de Jorge Semprun ou le silence à ce sujet de Papken Injarabian : peuvent-ils s'expliquer par un refus de ce statut de « rescapé » ?

Le cas de P. Levi, comme ceux de G. Balakian et V. Dadrian, s'identifient parfaitement à l'assertion de G. Agamben, mais il n'en est pas de même des autres témoins qui nous concernent. Le but unique de Primo Levi est de témoigner, comme le prouve cette affirmation :

[...] Si je pense à ma propre vie et aux buts que je me suis fixés jusqu'ici, je n'en distingue qu'un de bien précis et conscient, et c'est justement de porter témoignage [...].⁶⁵⁸

Cette prise de conscience est présente dans le récit lui-même puisque le déporté décide de survivre au sein du camp d'extermination pour porter témoignage au monde ; il en explique ainsi les étapes au fil de son texte. Se transformer en témoin, en avoir l'espoir et la certitude permet au déporté et narrateur de sortir de l'engrenage du monde concentrationnaire. Vouloir se rappeler pour témoigner, c'est finalement entrer dans la logique d'un récit, surmonter la souffrance de la mémoire en la transformant en force utile, voire nécessaire. Dès le camp, P. Levi a l'intuition du devoir de mémoire qu'il aura à accomplir et cette tâche majeure devient la clé de sa survie à Auschwitz, comme il le confie : « [...] Nous devons vouloir survivre, pour raconter, pour témoigner »⁶⁵⁹. Il l'explique à nouveau magnifiquement *a posteriori*, conscient, comme il l'avait supputé lors de son expérience, d'un nouvel usage d'une mémoire « inutile et paradoxale », « préparation inconsciente pour l'« après », pour une survie improbable, où toute bribe d'expérience serait devenue une petite pierre dans une grande mosaïque »⁶⁶⁰.

⁶⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., pp. 17-18.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁵⁸ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 171.

⁶⁵⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 41.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 118.

Grigoris Balakian explique également avoir pris conscience de la nécessité de survivre dans le but de témoigner des atrocités turques commises à l'encontre de son peuple. A l'instar de Primo Levi, il inscrit dans son *Golgotha arménien* les différentes étapes qui l'ont amené à la traduction scripturaire de ce devoir de mémoire. Dès la préface de son œuvre, il avoue avoir rédigé son témoignage pour répondre à un « terrible devoir » que nul n'osait écrire, pour répondre à la volonté exprimée par ses camarades décédés de rapporter l'histoire de leur nation crucifiée :

Je l'ai écrite pour respecter la volonté dernière et sacrée de tes fils agonisants sanctifiés par le martyre.
Car tous ceux qui étaient avec moi sur l'épineux chemin de croix arménien me prièrent d'écrire l'indicible histoire de leur déportation et de leurs tourments. Ceux qui m'ont quitté définitivement **m'ont assigné ce devoir sacré, expression de leur dernière volonté**, et voilà, j'accomplis la promesse faite devant leurs tombes en te dédiant ces quelques épisodes du Golgotha arménien.⁶⁶¹

Il inscrit au cœur de son récit la demande explicite de ses camarades de se faire le porte-voix de ceux qui en ont été privés, dans le dessein d'inscrire dans le marbre les tourments infligés à la nation arménienne. Si Primo Levi transmet son besoin et désir de se faire le porte-parole de ses co-déportés qui n'ont pas eu la chance de survivre, d'inscrire leur mémoire de manière pérenne dans son récit, Grigoris Balakian met en lumière la volonté de ses camarades et la sienne propre de témoigner de la grandeur du peuple arménien, en soulignant la Passion, pour mieux focaliser les générations futures sur la nécessité d'une patrie fière de ses martyrs. Le témoignage de Grigoris Balakian est un véritable « mémorial » pour le peuple arménien et l'auteur circonscrit son message aux présentes et futures générations d'Arméniens, dans le dessein avoué de voir émerger une nation arménienne indépendante et puissante. D'emblée, le récit s'adresse explicitement aux seuls Arméniens, comme le stipule la dédicace de l'auteur : « C'est à toi que je dédie, bien-aimé peuple arménien, ce livre racontant ton chemin de croix. C'est ton passionnaire. Lis-le de bout en bout [...] »⁶⁶². Il rapporte ainsi le calvaire des déportés, enduré avec la foi en un avenir radieux pour le peuple arménien, qui chargent le révérend de transmettre leurs souffrances :

« [...] Est-ce qu'un seul de nous restera en vie pour raconter aux survivants et aux générations futures les souffrances que nous endurons ?

⁶⁶¹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 15.

Révérend père, si tu pouvais t'en tirer et écrire sur toutes ces souffrances !.. »

Me voici en train d'exaucer votre dernier vœu sacré, compagnons de déportation et d'infortune, vous qui dormez du sommeil éternel, sans sépulture et sans même une croix de bois !⁶⁶³

Par ailleurs, Grigoris Balakian n'hésite pas à transcrire dans les dernières pages de son récit et les derniers sursauts de sa déportation le sacrifice de l'un de ses fidèles, préférant la possible advenue du témoignage à sa propre survie, en un altruisme surprenant, pour le bien de la nation. G. Balakian rétablit dans *Le Golgotha arménien* l'ultime réplique poignante de son camarade déporté, en lui offrant une place de choix dans son mémorial scripturaire :

« J'ai soixante-cinq ans, je ne peux pas marcher longtemps, et je te mettrai en danger. Ta vie est précieuse, moi, je suis fichu. Sauve-toi et écris l'histoire de notre calvaire pour que les générations à venir sachent combien nous avons payé cher le salut et la liberté de leur nation. »⁶⁶⁴

La survie de Grigoris Balakian se trouve alors conditionnée, tout comme celle de Primo Levi, à la mission de témoin qu'ils acceptent de mener à bien. L'arrière-petit neveu du révérend arménien définit le devoir accompli par son aïeul ainsi que le caractère essentiel du récit testimonial : G. Balakian est « an eyewitness. Perhaps the only man of the famous 250 who survived, and survived to write down his story. »⁶⁶⁵. Notons que Peter Balakian omet la survie de plusieurs déportés, nommés d'ailleurs dans la liste établie par le narrateur du *Golgotha arménien*, et notamment celle d'Aram Andonian, qui faisait partie du convoi de Grigoris Balakian, et qui a lui-même rédigé plusieurs nouvelles narrant le génocide des Arméniens. Grigoris Balakian lui-même a mis en avant son dessein de servir de témoin du massacre des siens, lorsqu'il déclare lors du procès du meurtrier de Talaat à Berlin en 1919, Soghomon Tehlirian, avoir quitté la Turquie pour pouvoir répandre la nouvelle du génocide subi à travers le monde : « En novembre 1918 j'ai quitté la Turquie et je suis venu à Paris pour tenter de montrer au monde les atrocités qui ont été commises contre les Arméniens. »⁶⁶⁶.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 300.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 348.

⁶⁶⁵ BALAKIAN, Peter, *Black Dog of Faith*, *op. cit.*, p. 253. (« [...] un témoin. Peut-être le seul homme des 250 [intellectuels arrêtés à Constantinople] qui a survécu, et qui a survécu pour écrire son histoire. », traduction personnelle.)

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 258. (« In November 1918 I left Turkey and came to Paris to try to relate to the world the atrocities that were committed against the Armenians. », traduction personnelle.)

La conscience d'avoir à accomplir un devoir de mémoire est très tôt éveillée chez Grigoris Balakian, qui y voit l'ultime assistance à apporter à ses ouailles au cœur de la tourmente turque, qui dévoile une impuissance coupable pour le révérend. Le devoir de mémoire est ainsi une échappatoire à l'impossibilité d'apporter un soutien à ses camarades déportés ; accepter d'être témoin devient alors un rôle primordial pour G. Balakian, le seul qu'il puisse mener à bien à condition de survivre, comme il l'explique en plusieurs occurrences dans son récit :

La dramatique impuissance à secourir ces innocentes orphelines arrachées au chaleureux giron des mères arméniennes suppliciées était mille fois plus insupportable que la mort tant redoutée par nous tous ! Pasteur déporté d'un troupeau déchiqueté, j'étais incapable de donner un morceau de pain à ces pauvres orphelines. Que pouvais-je faire ? Rien d'autre que de m'efforcer d'empreindre dans le tréfonds de ma mémoire tous ces événements tragiques pour les transmettre intégralement, au cas où j'en réchapperais, aux générations arméniennes à venir !..⁶⁶⁷

De façon similaire, Vahram Dadrian confie dès les prémices du génocide son intuition de la nécessité éthique de conserver une trace des atrocités commises à l'encontre des Arméniens, et son journal prouve qu'il joint le geste à la pensée. Il transcrit d'ailleurs au fil de son témoignage contemporain aux événements sa volonté de rédiger les divers récits de ses coreligionnaires déportés qu'il peut recueillir au cours de son périple, afin d'éveiller les consciences des générations futures, pour permettre d'éviter que de tels événements ne puissent se reproduire :

Yes, I have decided that no matter how difficult that task might be, I must listen to the stories of my unfortunate relatives and record them. This unspeakable suffering and frightening tragedy of the Armenian people must echo forever. Future generations must read these lines and think of ways to prevent the horrifying stories of their people from ever happening again.⁶⁶⁸

⁶⁶⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 226.

⁶⁶⁸ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op.cit.*, p. 81. (« Oui, j'avais décidé sans me préoccuper de la difficulté de la tâche à accomplir, que je devais écouter les récits de mes infortunés camarades et que je les couche sur le papier. Cette souffrance indicible et l'effrayante tragédie du peuple arménien doivent résonner à jamais. Les générations futures doivent lire ces lignes et réfléchir aux moyens d'éviter que les terribles histoires de leur peuple ne se reproduisent un jour. », traduction personnelle.)

- Témoigner : un but didactique.

Grigoris Balakian fait part quant à lui dans le second tome de son *Golgotha* de sa volonté de rédiger ses mémoires et de graver dans le marbre du témoignage scripturaire la mémoire des déportés massacrés, alors qu'il bénéficie d'un répit dans sa déportation. Il avoue ainsi sa déception de ne pouvoir transcrire en simultané les événements qu'il a vécus, faute de pouvoir se détacher de la douleur des abjections expérimentées, restée trop vive, sans pourtant jamais remettre en question la nécessité d'accomplir son « devoir sacré » dans un avenir proche mais incertain :

Très souvent, je m'en voulais de ne pas avoir le courage d'écrire l'histoire de l'effroyable martyr arménien, en dépit de conditions aussi exceptionnelles. Doué toutefois d'une mémoire fidèle, j'y enregistrais tous les détails de tous les événements marquants de mon existence de proscrit. Je les passais sans cesse en revue et je les imprimais dans mon cerveau, en les analysant tous et en m'efforçant d'en pénétrer et expliquer les raisons et les causes.

C'est en ces jours que je résolus d'écrire, *dans le cas où je resterais vivant*, l'histoire effroyable du martyr arménien, pour que les futures générations arméniennes connaissent la valeur et le prix de la liberté dont ils jouiraient. Son titre devait être « LE GOLGOTHA ARMENIEN ».⁶⁶⁹

Cette volonté très nette de transmettre la mémoire du crime et de tenter d'y trouver un sens, où du moins tenter d'en comprendre l'absolu non-sens afin d'éduquer les générations futures se retrouve dans l'attitude de Primo Levi. La seule divergence réside dans le fait que Grigoris Balakian s'adresse aux seules « futures générations arméniennes » tandis que la « leçon d'Auschwitz » que Primo Levi cherche à dévoiler en témoignant de son expérience génocidaire est un message envoyé à l'humanité toute entière. Il explique ainsi appartenir à la seconde catégorie de rescapés, ceux pour qui se souvenir est un devoir exigeant mais constructif :

Pour eux, se souvenir est un devoir : eux ne veulent pas oublier, et surtout ne veulent pas que le monde oublie, car ils ont compris que leur expérience avait un sens et que les Lager n'ont pas été un accident, un imprévu de l'histoire. [...] J'ai à témoigner et à témoigner de ce que j'ai vu et subi.⁶⁷⁰

⁶⁶⁹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 133.

⁶⁷⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 201.

La position très tranchée, sans appel, de P. Levi, qui considère celui qui ne témoigne pas de son expérience concentrationnaire comme ayant « une position étrange »⁶⁷¹, peut peut-être s'expliquer notamment par son imprégnation de la culture juive. Elie Wiesel, en effet, rapporte : « Ne pas transmettre une expérience, c'est la trahir, nous enseigne la tradition juive. »⁶⁷². Pourtant, nombre de témoins du génocide du peuple arménien, aux multiples confessions et cultures, expriment un dessein identique, une commune volonté de transmettre leurs témoignages pour ne pas que l'oubli submerge les vestiges du crime. Ainsi, un rescapé arménien transmet dans ses mémoires l'ultime recommandation de sa mère lors du génocide, alors qu'elle s'apprête à l'abandonner, faisant fi de ses propres sentiments pour garantir la survie de son fils, et, par ricochet, la vengeance des êtres massacrés par la survie de la mémoire et sa transmission : « Si tu restes avec cet homme, tu seras le seul de notre famille à survivre, ainsi tu pourras témoigner et nous venger ! »⁶⁷³. De manière similaire, Jacques Rhétoré, en mission lors des premières déportations, décide de se faire lui-même déporter, preuve extrême d'abnégation dont le but unique est de pouvoir prêter sa voix aux déportés arméniens exécutés. Comme il l'écrit dès les premières lignes de son témoignage : « Je n'ai pas regretté ma déportation car elle me fit participer comme témoin oculaire aux événements qui se passèrent alors en ces régions. »⁶⁷⁴. Il met ensuite en lumière le devoir de mémoire qui l'étreint, pour que ces souvenirs ne soient jamais engloutis dans l'oubli ; il commente à ce propos son dessein mnémotique : « Tout ce que j'ai vu des horreurs commandées alors par des hommes qui se disent civilisés...m'a inspiré la pensée d'en conserver le souvenir [...]. Le principal est de ne pas laisser ces précieux souvenirs tomber dans l'oubli. »⁶⁷⁵. Toutefois, le devoir de mémoire tel que le conçoit le Père Rhétoré est entaché par un prosélytisme extrêmement manichéen dans lequel les Turcs sont considérés comme des « bêtes » et l'islamisme noirci, comme une religion belliqueuse et cruelle. Si le résultat du devoir de mémoire chez J. Rhétoré est ainsi problématique, son intention demeure cependant louable.

D'autres témoins occidentaux expriment également la nécessité de recourir non seulement à la mémoire du génocide, mais surtout à la transmission de cette mémoire, pour que « l'inconcevable destinée du peuple arménien » ne soit pas à jamais « plongée dans la nuit du passé » (Breitenstein). Le vicomte Bryce, témoin direct des déportations, qui recueille

⁶⁷¹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 150.

⁶⁷² WIESEL, Elie, *Paroles d'étranger*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 8.

⁶⁷³ GUREGHIAN, Jean-Varoujean, *Le Golgotha de l'Arménie mineure, Le destin de mon père*, Paris, L'Harmattan, Mémoires du XXème siècle, 1999, p. 53.

⁶⁷⁴ RHETORE, Jacques, *Les Chrétiens aux bêtes*, op. cit., p. 9.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 11.

également les récits des déportés, explique ainsi de façon lapidaire que « c'est un devoir de raconter ces choses »⁶⁷⁶. Henry Riggs quant à lui développe la même idée en se défendant de vouloir multiplier les détails horribles, nécessaires à une description véridique et complète du génocide, qui répond au devoir de mémoire que s'impose le pasteur américain. Il exprime ainsi sa position et son devoir de témoin :

The mere telling of horrible stories is no part of my purpose in writing this book. My object in dwelling as fully as I do on these heartbreaking scenes is to try to perform my duty as a witness in putting before the world a true picture of the human suffering involved in the Turkish application of the plan of deportation to the Armenians.⁶⁷⁷

Henry Barby témoigne d'une même volonté de décrire le génocide dans sa plus simple abjection, en faisant fi des réticences morales qui l'étreignent dans un premier temps face à des descriptions atroces : « J'ai reproduit ces récits malgré leur horreur. De tels faits ne doivent pas rester cachés. Il faut les divulguer pour que le monde civilisé, pour que l'histoire jugent les coupables. »⁶⁷⁸. Un témoin allemand qui assiste, à l'instar des trois précédents, en prise directe aux déportations des Arméniens vers les déserts de la Mésopotamie, insiste sur la nécessité dans un premier temps d'un examen de conscience qui permette un devoir de mémoire libéré des accents de culpabilité, de remords ou, à l'inverse, marqué par un manichéisme vengeur, tel que l'on peut le trouver dans le témoignage de Jacques Rhétoré et tel que parviennent à l'éviter la plupart des rescapés arméniens. Dans son récit au titre paradoxal à la lumière de son contenu, mais sans commune mesure avec le titre évocateur du Père Rhétoré, *Arménie 1915 : un peuple civilisé massacré par les Turcs*, Heinrich Vierbucker en appelle à chacun pour participer à un devoir de mémoire collectif qui devient plus globalement synonyme de devoir de conscience : « Nous n'avons pas le droit de participer à l'oubli. Chacun d'entre nous a le devoir de faire son examen de conscience, d'écouter si dans son âme ne sonnent pas de fausses notes qui pourraient devenir demain fanfare de guerre et après demain chants funèbres. »⁶⁷⁹.

⁶⁷⁶ BRYCE, James, *Le Livre bleu du gouvernement britannique, Mélanges n°31, Le Traitement des Arméniens dans l'empire ottoman (1915-1916)*, op. cit., p. 511.

⁶⁷⁷ RIGGS, Henry H., *Days of Tragedy in Armenia, Personal Experiences in Harpoot, 1915-1917*, op. cit., p. 141. (« la simple narration d'horribles histoires n'est nullement le but de l'écriture de ce livre. L'objectif que je vise en m'étendant aussi longuement sur ces scènes navrantes est de tenter d'accomplir mon devoir de témoin en présentant au monde une description exacte des souffrances humaines impliquées dans l'application turque du plan de déportation des Arméniens. », traduction personnelle.)

⁶⁷⁸ BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante*, op. cit., pp. 165-166.

⁶⁷⁹ VIERBUCKER, Heinrich, in PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, op. cit., p. 70.

- Un devoir de mémoire à partager.

On entrevoit ici grâce à ces exemples que la notion de devoir de mémoire n'est pas circonscrite aux seuls rescapés de déportation ou des camps de concentration. Comme le laisse supposer l'apostrophe à l'humanité dans son ensemble qui transparaît dans le poème *Shéma* qui inaugure *Si c'est un homme*, le devoir de mémoire est « l'affaire de chacun pour tous », il est atemporel et universel. Il est évident que le devoir de mémoire résonne comme une mise en garde, comme un appel à l'éveil des consciences, qui enjoint tout homme à perpétuer la mémoire des camps :

N'oubliez pas que cela fut,
Non, ne l'oubliez pas :
Gravez ces mots dans votre cœur.
Pensez-y chez vous, dans la rue,
En vous couchant, en vous levant ;
Répétez-les à vos enfants.⁶⁸⁰

Il n'est pas rare que Primo Levi délègue sa voix au cœur d'un poème ou d'une chanson pour mettre en exergue le nécessaire recours au devoir de mémoire. Ainsi, dans l'un de ses derniers romans, *Maintenant ou jamais*, « utopie juive » (C. Coquio), le personnage principal, Gédal, chef d'un groupe de partisans, chante ces quelques lignes, qui répondent parfaitement au dessein de P. Levi :

Nos frères sont montés au ciel,
Par les chemins de Sobibor et de Treblinka,
Et s'y sont creusé une tombe.
Nous ne sommes que quelques-uns à avoir survécu,
Pour l'honneur de notre peuple englouti,
Pour le venger et témoigner,
Si ce n'est moi qui me prends en charge, qui le fera pour moi ?
Si ce n'est ainsi qu'il faut faire, quoi faire ?
Et si ce n'est maintenant, quand alors ?⁶⁸¹

Dans sa postface à *Lilith*, R. de Ceccatty résume parfaitement l'attitude de Primo Levi quant à la mémoire, essentielle et constitutive de l'être survivant des camps. Il rappelle ainsi l'*incipit* d'une des nouvelles de P. Levi dans *Vice de forme*, « Mieux vaut être clair d'emblée : moi qui vous parle, je suis aujourd'hui un homme, l'un de vous. Je ne suis différent de vous

⁶⁸⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 8.

⁶⁸¹ LEVI, Primo, *Maintenant ou jamais*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 2005, p. 719.

autres vivants que sur un seul point : j'ai une meilleure mémoire que vous. ». Puis il décrypte l'écriture symbolique de P. Levi et conclut : « [...] Ces premières lignes auraient pu être écrites en exergue à n'importe quel texte de Primo Levi. Et l'on comprend que son pire cauchemar ait pu être d'être dépossédé de sa mémoire. »⁶⁸². En effet, on retrouve chez Primo Levi, au fil de son œuvre, une propension indéniable à transmettre la « leçon d'Auschwitz », pour combattre la volonté d'anéantissement nazie et anéantir le tragique avertissement que le narrateur de *Si c'est un homme* transmettait au sein de son récit :

Personne ne sortira d'ici, qui pourrait porter au monde, avec le signe imprimé dans sa chair, la sinistre nouvelle de ce que l'homme, à Auschwitz, a pu faire d'un autre homme.⁶⁸³

Dans *La Trêve*, qui constitue en quelque sorte la suite de *Si c'est un homme* en narrant le long retour du camp vers l'Italie, P. Levi inscrit une réponse implicite à cette menace inopérante, lorsqu'il écrit avec des mots identiques à ceux de Grigoris Balakian, « nous devions, je devais, c'était un devoir sacré, leur apprendre, sur-le-champ, toute la vérité : je sentais le numéro tatoué sur mon bras crier comme une plaie »⁶⁸⁴.

Bien que la « leçon » du génocide turc soit circonscrite dans *Le Golgotha arménien* au seul peuple arménien, G. Balakian exprime une opinion et une volonté ferme identiques à celles de P. Levi, au sujet de la nécessité intangible d'un devoir de mémoire pour éviter de voir surgir une nouvelle fois la tragédie vécue. Il avoue ainsi avoir préparé ce devoir en amont, en enregistrant les moindres détails lors de sa déportation, afin d'en fournir potentiellement une image précise :

Même durant cette marche vers la mort et dans des circonstances ô combien pénibles, j'étais véritablement avide de connaître les détails de l'affreux martyre de ma race avec une détermination qui aurait pu paraître sinon inconcevable du moins surprenante pour n'importe qui. Mon intention était bien sûr, si je réussissais à rester en vie d'une façon ou d'une autre, d'être en mesure de jeter un éclairage sur des actes criminels et des événements tragiques d'une ampleur telle qu'aucun Arménien n'avait dû connaître.⁶⁸⁵

⁶⁸² LEVI, Primo, *Lilith*, op. cit., postface de R. de Ceccaty.

⁶⁸³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., pp. 58-59.

⁶⁸⁴ LEVI, Primo, *La Trêve*, op. cit., p. 242.

⁶⁸⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 195.

Ainsi, le devoir de mémoire s'inscrit comme la conscience de l'Histoire, un appel à l'éveil des consciences, comme le souhaite Primo Levi dans sa préface à *Si c'est un homme* : « Puisse l'histoire des camps d'extermination retentir pour tous comme un signal d'alarme. »⁶⁸⁶. Il s'agit de faire du récit la condition *sine qua non* d'une conscience historique et collective, le narrateur ayant « compris que [son] expérience avait un sens et que les Lager n'ont pas été un accident, un imprévu de l'Histoire »⁶⁸⁷. Pourtant, l'effort mnémonique ne semble pas *a priori* évident, les camps nazis pouvant être jugés comme une exception, un accroc dans le déroulement de la condition humaine, le récit devenant alors reflet d'un simple épisode. Le narrateur de *Si c'est un homme* refuse cette distanciation entre l'histoire des camps et l'Histoire, il intime les hommes à un effort de mémoire collectif : il en est l'instigateur, il se charge de dévoiler l'anamnèse du Mal, mais c'est à chacun d'assumer le message et de le faire perdurer. Il met à bas toute suspicion possible quant à son devoir de mémoire :

[...] Aussi pourra-t-on se demander si l'on doit prendre en considération un épisode aussi exceptionnel de la condition humaine, et s'il est bon d'en conserver le souvenir.

Eh bien, nous avons l'intime conviction que la réponse est oui. Nous sommes persuadés en effet qu'aucune expérience humaine n'est dénuée de sens ni indigne d'analyse, et que bien au contraire l'univers particulier que nous décrivons ici peut servir à mettre en évidence des valeurs fondamentales, sinon toujours positives.⁶⁸⁸

- Le devoir de mémoire comme quête de sens et de justice.

Grigoris Balakian met en avant dans sa préface la multiplication d'histoires individuelles, la nation arménienne n'étant plus capable d'établir une coalescence et de parvenir à une histoire collective. Le devoir de mémoire apparaît sans doute comme la possibilité de retrouver cette fusion passée dans un réveil futur de la nation arménienne, teintée du sang des martyrs :

Dans les siècles anciens, la nation arménienne a sans doute eu une grande histoire collective. Aujourd'hui, chaque Arménien supplicié et chaque Arménien rescapé a son histoire tragique individuelle, et celle-ci est l'une de ces centaines de milliers d'histoires. [...] Que toutes les générations arméniennes, actuelles et à venir, sachent que le drapeau tricolore flottant

⁶⁸⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 7.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 200.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 93.

sur Erevan, ainsi que la liberté et l'indépendance dont elles jouissent, ont été hélas payé très cher, du sang de plus d'un million de victimes innocentes.⁶⁸⁹

Se dessine par ces exemples une historicisation du devoir de mémoire et une tentative et tentative de conférer un sens à une expérience génocidaire qui se présente *a priori* comme une expérience de l'absurde. La transcription de ce devoir de mémoire résonne comme un appel au jugement de chacun pour la justice de tous car, comme s'interroge Albert Camus, « Qui répondrait en ce monde à la terrible obstination du crime, si ce n'est l'obstination du témoignage ? ». On retrouve dans le récit de Jacques Rhétoré cette quête de justice, qui passe par le biais de la mémoire, et notamment celle des lecteurs, récepteurs du devoir de mémoire accompli par le prêtre, mais cette justice prend ici, à l'instar de tout le récit, une dimension religieuse manichéenne et prosélyte gênante sur un plan éthique. Loin de l'attente de justice humaniste de P. Levi ou patriote de G. Balakian, J. Rhétoré entraîne son lecteur dans l'espérance en une justice divine vengeresse mais peu constructive, en clôturant son récit par ces mots : « Lecteur, gardez leurs noms dans votre mémoire et prêtez l'oreille, bien sûr. Quelque jour vous entendrez que Dieu les a frappés, alors bénissez-le pour sa justice. »⁶⁹⁰.

Dans *Neither To Laugh nor To Weep*, Abraham Hartunian confie au cœur de son témoignage sa volonté de voir émerger une identique justice divine ; son devoir de mémoire semble ainsi circonscrit, du moins explicitement, au dévoilement des responsabilités des nations chrétiennes européennes dans la réussite du génocide turc, afin que celles-ci soient châtiées. En des lignes d'une verve vengeresse et excédée, rares en ce récit au ton mesuré, Abraham Hartunian crie son désaveu d'une Europe traîtresse partageant la responsabilité du crime, au même titre que les bourreaux eux-mêmes, et en appelle à la mémoire de tous pour que cette tromperie soit vengée :

The European, Judas-like, kissing us, betrayed us. The Britisher, the Frenchman, the German, the Italian, the Russian - all the Christian powers of the world are our murderers. The Armenian nation must not forget this fact. Always, from century to century, from generation to generation, from mountain to mountain, from east to west, she must cry out, "The Christian powers are the murderers of the Christian Armenian nation!"
The blood of the Armenian will protest to the God of justice! And either the result will be our murderers' repentance, and perfect, just compensation for the Armenian fragment, or else the thunderbolt of righteousness of the just God will strike Europe and destroy her! I believe

⁶⁸⁹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁶⁹⁰ RHETORE, Jacques, *Des Chrétiens aux bêtes*, *op. cit.*, p. 211.

in God. I believe in justice. And I know that of these two, one will come to pass!⁶⁹¹

Il est intéressant de noter une revendication similaire dans *Le Golgotha arménien*, sans que celle-ci revête la même virulence que chez A. Hartunian, tout en condamnant sans appel les nations chrétiennes, responsables d'un aveuglement indéniable lors de la Catastrophe :

Ces malheureux [Arméniens] ignoraient que c'était un pasteur arménien déporté et fugitif lui aussi qui s'était approché de son troupeau ravagé pour se rendre compte de sa tragédie et se faire plus tard l'accusateur d'une humanité hypocrite et menteuse affublée du masque du christianisme et de la civilisation...⁶⁹²

Paul Ricœur analyse parfaitement cet aspect du devoir mnémonique, comme recherche instante de justice, pour le survivant certes, mais surtout, en écho, pour ceux qui ont succombé à l'Horreur : « Le devoir de mémoire est le devoir de rendre justice, par le souvenir à un autre que soi. »⁶⁹³. Il met également en lumière le caractère fondamental de la quête de justice dans l'accomplissement du devoir de mémoire ; elle est selon lui l'ingrédient qui transforme l'impulsion mnémonique en obligation éthique : « C'est la justice qui, extrayant des souvenirs traumatisants leur valeur exemplaire, retourne la mémoire en projet ; et c'est ce même projet de justice qui donne au devoir de mémoire la forme du futur et de l'impératif. On peut alors suggérer que le devoir de mémoire, en tant qu'impératif de justice, se projette à la façon d'un troisième terme au point de jonction du travail de deuil et du travail de mémoire. »⁶⁹⁴. On comprend que dans le cas du génocide nié des Arméniens, ce projet de justice demeure une quête éternelle, et condamne les rescapés et leurs descendants, nouveaux Sisyphe, à tenter de vivre dans un deuil impossible et un devoir de mémoire sans cesse répété, qui n'atteint plus son but de justice. Témoigner, pour les survivants arméniens, c'est non seulement rendre justice aux « naufragés », mais aussi et peut-être surtout, être à même de se

⁶⁹¹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., pp. 126-127. (« L'Européen, tel Judas, en nous embrassant, nous trahissait. Le Britannique, le Français, l'Allemand, l'Italien, le Russe – toutes les puissances chrétiennes du monde sont nos meurtriers. La nation arménienne ne doit pas oublier cela. A jamais, de siècle en siècle, de génération en génération, d'une montagne à l'autre, d'est en ouest, elle doit crier « Les nations chrétiennes du monde ont assassiné la nation chrétienne arménienne ! » Le sang des Arméniens demandera justice à Dieu ! Et il en résultera soit la repentance de nos meurtriers, et la parfaite et juste compensation pour les survivants arméniens, soit le coup de tonnerre de la vertu du Dieu juste frappera l'Europe et la détruira ! Je crois en Dieu. Je crois en la justice. Et je sais que l'un des deux arrivera ! », traduction personnelle.)

⁶⁹² BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., p. 9.

⁶⁹³ RICOEUR, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, Coll. Points, 2000, p. 108.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 107.

libérer de ce joug mortifère, de quitter la sphère des « morts-vivants »⁶⁹⁵ dans laquelle les enferme la négation du crime, en leur niant toute possibilité de deuil, et rejoindre la vie. C'est bien cet enjeu essentiel du témoignage et du devoir de mémoire, véritable délivrance, que résume Hélène Piralian tout en en soulignant la difficulté, voire l'impossibilité imposée par les coupables : « Honorée, cette dette de mémoire permettrait enfin que, vivants et morts, selon le vœu d'Electre, ne soient plus obligés de faire corps, de n'être qu'un, mais qu'aux uns soit reconnue la mort et aux autres la vie. »⁶⁹⁶.

- Un tombeau pour les disparus.

Vahram Dadrian illustre cette analyse lorsqu'il transforme son récit en tombeau pour son père décédé et enterré en un lieu qu'il ignore. Les lignes d'hommage qu'il parvient à écrire deviennent oblation pour le disparu, le lieu de reconnaissance de la mort et du mort, la possibilité de faire le deuil de l'être cher. Comme l'écrit Annick Asso, « témoigner de ce que l'on a vécu, c'est ainsi donner une place textuelle au négatif et par-là même s'en libérer, pour que le génocide ne reste pas dans ce non-lieu dans lequel le mensonge négationniste et le déni politique l'enferment. »⁶⁹⁷. Il n'est pas encore question du négationnisme dans *To the Desert*, écrit au fil du déroulement du génocide, mais d'un déni familial de la mort du père, à l'insu de Vahram Dadrian, ignorant les circonstances de ce décès et le lieu où repose le corps de son père. Son témoignage devient alors véritablement le lieu où repose son père, sépulture de mots graves et éternels :

Somewhere in the ruins, but under what stone, under what bush?
Father, forgive us! Even if the plot of land that you still occupy in this
world has been lost, you can be sure that your memory will remain
undying in our hearts.
May these lines transform our gratitude and love into an eternally green
wreath on your unknown burial plot.⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, op. cit., p. 21. L'auteur expose les conséquences désastreuses du crime, de sa négation et de l'impossible travail de deuil qui en découle : « [...] Peut-on penser que des morts, faute de tombes possibles, pourraient se transmettre, passer de corps en corps, jusqu'à ce que quelqu'un, situé dans cette chaîne généalogique bien particulière, puisse exhumer le corps mort comme cadavre et l'enterrer ? [...] Car qui ne peut enterrer ses morts reste lui-même un mort-vivant. ».

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁹⁷ ASSO, Annick, *Le Cantique des larmes*, Arménie 1915, op. cit., p. 11.

⁶⁹⁸ DADRAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 190. (« Quelque part dans ces ruines, mais sous quelle pierre, sous quel buisson ? Père, pardonne-nous ! Même si le carré de terre que tu occupes encore en ce monde était perdu, tu peux être sûr que ton souvenir demeurera immortel en nos cœurs. Que ces lignes transforment notre gratitude et notre amour en une couronne éternellement verte sur ta tombe inconnue. », traduction personnelle.)

Pour sa part, Grigoris Balakian élargit le champ de ce devoir de mémoire synonyme de sépulture pour les êtres n'ayant pas survécu au génocide. Son récit est construit explicitement comme le tombeau de cette nation chère et disparue, non tant pour lui offrir un lieu de repos éternel qui lui a été refusé par ses bourreaux, que pour inscrire de façon indélébile leur mémoire dans le marbre scripturaire. Grigoris Balakian établit ainsi symboliquement une liste de ses camarades de déportation, transformant son récit en mémorial, comme il l'écrit de manière patente, en déplorant la défaillance de sa mémoire qui engloutit les disparus dans les limbes de l'oubli :

Malheureusement, il ne fut possible de retrouver, avec beaucoup de difficultés, les noms que de la moitié à peine de mes compagnons de déportation de Tchanghiri, parmi lesquels il y avait de jeunes hommes braves et patriotes et des gens dévoués issus des catégories humbles de la population, dont j'aurais tant voulu citer les noms ici. Chacun d'eux méritait d'être enregistré dans ce mémorial [...].⁶⁹⁹

Dans *L'Espèce humaine*, Robert Antelme tente de répondre à la gageure d'un devoir de mémoire dans lequel le monde des rescapés et celui des naufragés ne feraient qu'un. Il n'est plus simplement question d'inscrire la mémoire des disparus au sein du récit testimonial, mais de rejoindre ces morts pour mieux en témoigner, par l'intermédiaire du médium scripturaire. Dyonis Mascolo analyse ce dialogue paradoxal que forme le récit de Robert Antelme, dialogue où la mémoire des naufragés silencieux se voit d'emblée inscrite à jamais dans le témoignage. *L'Espèce humaine* est ainsi un témoignage adressé aux morts et qui vise les vivants, par un dialogue à une voix, celle de Robert Antelme, qui résonne des milliers de voix des déportés qui se sont tus éternellement. Dyonis Mascolo conclut à ce propos : « Il [Robert Antelme] continue de communiquer quelque chose à quelqu'un qui est censé être toujours (encore) là. »⁷⁰⁰.

Pour sa part, Jorge Semprun explique dans son premier récit publié, *Le Grand voyage*, que l'oubli choisi dans un premier temps dans le but de survivre, cette « amnésie délibérée » précédemment analysée, débouche après le temps de l'ascèse sur la nécessité du témoignage. Cette attitude en faveur du devoir de mémoire de la part de Jorge Semprun est relativement étonnante puisqu'il n'aura de cesse dans *L'écriture ou la vie* de refuser son statut de rescapé des camps de la mort, et de nier l'obligation d'un devoir de mémoire. Dans *Le Grand voyage*

⁶⁹⁹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 98.

⁷⁰⁰ MASCOLO, Dyonis, *Autour d'un effort de mémoire*, *op. cit.*, p. 26.

pourtant, J. Semprun souligne la nécessité de témoigner au nom de ceux qui n'ont pas survécu à l'horreur concentrationnaire. A la différence de Robert Antelme cependant, il ne s'agit plus ici de créer un lien scripturaire entre le rescapé et les engloutis au sein d'un paradoxal dialogue à une voix, mais de parvenir à s'oublier pour laisser parler les êtres disparus, voire laisser s'exprimer la mort elle-même :

[...] Après ces longues années d'oubli volontaire, non seulement je peux raconter cette histoire, mais il faut que je la raconte. Il faut que je parle au nom des choses qui sont arrivées, pas en mon nom personnel. L'histoire des enfants juifs au nom des enfants juifs. L'histoire de leur mort, dans la grande avenue qui conduisait à l'entrée du camp, sous le regard de pierre des aigles nazies, parmi les rires de S.S., au nom de cette mort elle-même.⁷⁰¹

Dans *L'Écriture ou la vie*, J. Semprun rapporte en une unique occurrence sa réponse au devoir de mémoire, mais celui-ci surgit à l'improviste, sans que la notion de devoir ne se soit imposée au narrateur. Loin de répondre véritablement à un devoir de mémoire, il répond au besoin de parler pour le compte d'un tiers, pour que ce dernier, disparu, puisse du moins se réincarner à sa veuve à travers les paroles du narrateur. Il s'avère d'ailleurs que cette voix déléguée au disparu se révèle puissance créatrice, capable de permettre le retour du déporté. Jorge Semprun en tire une conclusion fort dubitative sur la nécessité d'un devoir de mémoire, qu'il considère plutôt comme une possibilité, une chance offerte au survivant comme au disparu, dont il est libre de se saisir ou non, suivant son impulsion et son besoin :

Alors, sans l'avoir prémédité, sans l'avoir décidé [...], j'ai commencé à parler. [...] *Peut-être* parce que Yann Dessau ne reviendrait pas et qu'il fallait parler en son nom, au nom de son silence, de tous les silences : milliers de cris étouffés. *Peut-être* parce que les revenants doivent parler à la place des disparus, *parfois*, les rescapés à la place des naufragés. [...] Ça n'a pas été inutile, apparemment. Yann Dessau est finalement revenu de Neuengamme. *Sans doute* faut-il *parfois* parler au nom des naufragés. Parler en leur nom, dans leur silence, pour leur rendre la parole.⁷⁰²

La multiplication des adverbes met en avant le doute qui étreint J. Semprun alors même qu'il parle au nom d'un disparu pour la première et unique fois. En effet, les divers opus écrits par J. Semprun témoignent, contrairement à la citation précédente, d'une attitude résolument opposée à l'idée de devoir témoigner au nom des déportés disparus. Dans *Quel*

⁷⁰¹ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., p. 193.

⁷⁰² SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., pp. 148-149. (C'est moi qui souligne.)

beau dimanche !, précédant *L'Écriture ou la vie* d'une quinzaine d'années, le narrateur expliquait déjà son refus d'être considéré comme un survivant, un « rescapé », selon le vocabulaire de P. Levi employé en intertexte ci-dessus, avec les devoirs que cela entraîne :

[...] – Je parle, bien sûr, en mon nom, au nom de ceux qui étaient toujours en vie : rien ne m'autorisera jamais à parler au nom des morts, l'idée même de m'attribuer ce rôle me remplit d'horreur ; c'est bien pour cela que je ne suis pas un survivant, que je ne parlerai jamais comme quelqu'un qui a survécu à la mort de ses camarades. Je ne suis qu'un vivant, c'est tout.⁷⁰³

Jorge Semprun s'oppose ici à un devoir de mémoire qui lui conférerait une position indécente à ses yeux, puisque parlant pour les morts, il serait à jamais hors de leur sphère : il appuie l'idée qu'il a vécu l'expérience de la mort et qu'il en est revenu, une partie de lui-même appartenant toujours au royaume des morts où périrent ses camarades. Témoigner pour eux, ce serait irrémédiablement se dissocier, rompre avec eux, en étant dans une position de commentateur passif alors que J. Semprun considère avoir expérimenté cette mort. Ainsi, quinze années après, le narrateur de *L'Écriture ou la vie*, « revenant » et non « rescapé »⁷⁰⁴, refuse toujours d'être exclu de la masse mixte des vivants et des morts : endosser le statut de témoin, s'inclure dans le cercle des « rescapés » marquerait avant tout une nouvelle scission entre les « revenants » et ceux qui sont décédés. « [...] Parcelle de la mémoire collective de notre mort », il se mêle à tous les déportés et s'inscrit contre la séparation pourtant logique des vivants et des morts :

Je n'étais rien d'autre, pour l'essentiel, qu'un résidu conscient de toute cette mort. Un brin individuel du tissu impalpable de ce linceul. Une poussière dans le nuage de cendre de cette agonie. Une lumière encore clignotante de l'astre éteint de nos années mortes.⁷⁰⁵

Il apparaît dès lors évident que J. Semprun, tiraillé entre le souvenir de la mort qu'il porte en lui et son appétit de vivre, ne peut agréer l'idée d'un devoir de mémoire ou, du moins, ne peut l'accomplir lui-même. Le récit de Robert Antelme semble rejoindre cette position, où il s'agit d'indifférencier les « naufragés » et les « rescapés » en une même mémoire souffrante. Pourtant, là où Jorge Semprun marque la continuité, n'ayant jamais considéré être différent des victimes de la déportation, Robert Antelme rétablit le lien entre

⁷⁰³ SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche !*, op. cit., p. 281.

⁷⁰⁴ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 99.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 131.

vivants et morts, et ce, par le biais de son récit. Celui-ci témoigne de ceux qui ont perdu la mémoire, pour eux, mais également par eux, le narrateur bannissant toute frontière entre son monde et les limbes où sombrèrent les déportés.

Primo Levi quant à lui n'a de cesse d'accomplir ce devoir de mémoire qu'il juge comme un « devoir sacré », une « mission » confiée au rescapé par les engloutis, comme il l'écrit dans une des nouvelles de *Lilith*, « Capaneo », dans laquelle il rapporte les propos confiés par un déporté lors de leur déportation :

« Si j'étais libre, j'aimerais écrire un livre où je mettrais ma philosophie ; en attendant, je ne peux que la raconter aux deux pauvres bougres que vous êtes. Si ça vous sert, tant mieux ; sinon, et si vous vous en tirez et pas moi – ce qui serait plutôt drôle – vous pourrez la répéter autour de vous, ça fera toujours l'affaire de quelqu'un. » [...] J'ai des raisons de penser que Rappoport n'a pas survécu ; aussi ai-je cru bon de m'acquitter de mon mieux de la mission qui m'avait été confiée.⁷⁰⁶

Primo Levi s'exprime au nom des naufragés, sa voix résonne pour ceux qui n'ont pu témoigner de leur expérience abjecte, et *Si c'est un homme* se construit comme le tombeau de ceux qui se sont tus à jamais, de ces engloutis qui, « même s'ils avaient eu une plume et du papier, n'auraient pas témoigné, parce que leur mort avait commencé avant la mort corporelle. [...] Nous, nous parlons à leur place, par délégation. »⁷⁰⁷. Primo Levi parle ainsi d'un « discours fait pour le compte d'un tiers », et notamment pour ces « Musulmans » qui « peuplent [sa] mémoire de leur présence sans visage »⁷⁰⁸ mais qui paradoxalement sont loin de peupler le récit, pour qu'enfin leur solitude mortelle soit rompue par le lien rétabli par l'écriture, pour conjurer la condamnation à l'oubli du camp : « C'est encore en solitaires qu'ils meurent ou disparaissent, sans laisser de trace dans la mémoire de personne »⁷⁰⁹. De la même façon, dans *La Trêve*, Primo Levi confère sa voix à Hurbinek, jeune garçon aphasique né dans un camp, et lui offre une trace éternelle à travers ses lignes, car « Hurbinek mourut les premiers jours de mars 1945, libre mais non racheté. Il ne reste rien de lui : il témoigne à travers mes paroles. »⁷¹⁰. Cette conclusion concise révèle le choix d'un témoignage comme « ultime rapport qu'on peut nouer avec les morts [...]. Le témoin ne se décharge[ant] pas de la faute et de l'angoisse d'avoir survécu : se charge[ant] d'une mission, celle de

⁷⁰⁶ LEVI, Primo, *Lilith*, op. cit., pp. 13-14.

⁷⁰⁷ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 83.

⁷⁰⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 97.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 95.

⁷¹⁰ LEVI, Primo, *La Trêve*, op. cit., pp. 22-23.

transmettre. »⁷¹¹. Primo Levi, qui transmet sa mémoire douloureuse et sort les « musulmans » de l'oubli, illustre à merveille la définition du devoir de mémoire donnée par Paul Ricoeur, qui en souligne la pénibilité, son éternel recommencement et l'impossibilité de s'en défaire :

La recherche du souvenir témoigne en effet d'une des finalités majeures de l'acte de mémoire, à savoir de lutter contre l'oubli, d'arracher quelques bribes de souvenir à la « rapacité » du temps (Augustin *dixit*), à l'« ensevelissement » dans l'oubli. Ce n'est pas seulement la pénibilité de l'effort de mémoire qui donne au rapport sa coloration inquiète, mais la crainte d'avoir oublié, d'oublier encore, d'oublier demain de remplir telle ou telle tâche car demain il ne faudra pas oublier...de se souvenir.⁷¹²

En effet, Primo Levi ne dissocie pas le devoir de mémoire d'un effort certain à accomplir ; il ne semble pas parvenir à trancher sur la nature de l'impulsion qui le pousse à témoigner, hésitant entre un devoir altruiste et éthique pour offrir la parole à ceux qui en ont été privés, et un besoin plus égoïste de se libérer de cette « présence sans visage » qui continue à hanter le déporté survivant. Dans *Les Naufragés et les rescapés*, Primo Levi avoue son hésitation :

Je serais incapable de dire si nous l'avons fait, ou le faisons, par une sorte d'obligation morale envers ceux qui se sont tus, ou, au contraire, pour nous délivrer de leur souvenir, la chose certaine, c'est que nous le faisons en obéissant à une impulsion puissante et durable.⁷¹³

Il souligne en outre la difficulté à accomplir ce témoignage par délégation, l'« impulsion » n'étant peut-être pas aussi évidente que cela, puisqu'elle nécessite de « se faire violence » : « Il faut se faire violence (utile ?) à soi-même pour se résoudre à parler du destin des plus désarmés. »⁷¹⁴.

Grigoris Balakian souligne pour sa part la pénibilité de ce devoir éthique, sans jamais pour autant en remettre en cause le bien-fondé :

Je me trouvais véritablement en face d'un devoir pénible et plein de responsabilité. Ecrire l'histoire actuelle signifiait revivre jour après jour toute cette période noire dont le souvenir à lui seul me donnait le frisson. Si physiquement je me portais bien, psychologiquement je me rendais bien

⁷¹¹ *Ibid.*, préface de Danièle Sallenave, p. 7.

⁷¹² RICOEUR, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 36.

⁷¹³ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 83.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 118.

compte que j'étais malade. Et pourtant, c'était un devoir sacré que de rédiger cette histoire tragique pour les générations à venir.⁷¹⁵

Pourtant, il avoue par ailleurs le caractère agréable de ce devoir de mémoire lorsqu'il s'agit de témoigner de la valeur exemplaire de ses compatriotes lors des massacres. En cette occasion, l'hommage rendu efface la pénibilité de la remémoration des événements catastrophiques. Il écrit ainsi : « Je veux accomplir un devoir fort agréable qui me tient à cœur en rappelant ici le rôle providentiel que les cheminots arméniens jouèrent au profit de leurs infortunés compatriotes [...]. »⁷¹⁶.

- Témoigner pour le compte d'un tiers.

Le témoignage pour le « compte d'un tiers » n'est pas rare dans les récits issus des génocides. Les récits transmettent en effet l'expérience de ceux qui n'ont pu survivre, car, comme le résume Denis Donikian, « pour une voix dont le cri n'a rencontré ni compassion ni justice, un survivant s'est levé avec ce cri là dans la sienne »⁷¹⁷. Il s'agit avant tout, par l'écriture, de laisser entrevoir les naufragés, de redonner un visage à ces êtres dépossédés de leur identité, « sans visage » pour reprendre les termes de Primo Levi, finalement, de leur redonner l'humanité qui leur avait été niée par les bourreaux. Ainsi, Vahram Dadrian, en incluant au sein de son journal les récits de compatriotes déportés, retranscrits par délégation, parvient à annihiler le mutisme forcé des naufragés de la déportation dont il dresse un portrait teinté de tristesse mais qui refuse la fatalité : si les camarades décédés ne peuvent dire leur histoire, V. Dadrian s'engage à la transcrire, comme il l'explique tacitement dans sa préface, en tentant de circonscrire l'ensemble de la communauté arménienne disparue :

Our Armenian brothers were slaughtered – savagely, monstrously - in the cities, the villages, the valleys, and on the roads. The chasms resound with their horrid stories.
Our unprotected, defenceless children, drowned in rivers and wells, ripped in two by the legs, have a hideous story to tell.
Our lion-hearted sisters, who fought to defend their honor, who threw themselves from the rocks and precipices, have a revolting story to tell.

⁷¹⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 231.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷¹⁷ DONIKIAN, Denis, *Un Nôtre pays*, *op. cit.*, p. 71.

Our mothers and orphans, suffering under the scorching sun, hungry, crawling in the cruel footsteps of sickness and disease, have a heart-rending story to tell.

Our intellectuals and writers, in dark, dank dungeons tortured with unimaginable torments and martyred, have a horrendous story to tell.

Our incomparable heroes, who fought against the enemy to defend lives and protect their honor, have an admirable story to tell.⁷¹⁸

L'accomplissement du devoir de mémoire au nom des engloutis est intrinsèquement lié à la visée historique et humaniste étudiée auparavant. En effet, le devoir éthique envers les morts est avant tout tourné vers l'avenir, afin que les générations suivantes puissent apprendre la « leçon » du génocide pour enrayer sa possible reproduction. Danièle Sallenave écrit dans sa préface à *La Trêve*, « la dette envers les morts se transforme en devoir envers ceux qui ne sont pas nés » : plus qu'une transformation, il s'agit sans doute d'une succession, le devoir de mémoire révélant une double signification, tournée vers le passé et aux retombées tournées vers l'avenir. L'exécution du devoir de mémoire offre également l'opportunité au survivant du génocide de parvenir à dépasser le poids de souffrance qui l'assaille. Alors que l'oubli apporte le réconfort nécessaire à la survie de Jorge Semprun, du moins dans un premier temps, le devoir de mémoire accompli dans le témoignage scripturaire permet une libération indéniable, et notamment pour les rescapés arméniens, qui ne possèdent, face à la négation du crime, que la force de leurs témoignages pour que survive la mémoire et s'effacent les souffrances de la Catastrophe. Un écrivain arménien ayant échappé aux affres du génocide, Tchobanian, met en évidence en 1926 la nécessité de poursuivre ce devoir de mémoire par le biais de la littérature arménienne, sursaut d'un peuple et refus de son anéantissement. Dans la revue *Mer Kraganoutioune (Notre littérature)*, publiée à Paris, il s'attarde sur la visée éthique d'une littérature essentiellement testimoniale, propre à libérer les survivants :

Sous la plume des Arméniens-occidentaux, la littérature tend surtout à maintenir vivace l'image terrible du grand crime, la vision effroyable et sacrée du martyr des Arméniens ainsi que leur foi irréductible dans la justice. Un peuple qui oublierait complètement ce sombre passé et expulserait de sa littérature la page qui serait consacrée à ce passé serait

⁷¹⁸ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 2. (« Nos frères arméniens ont été massacrés – sauvagement, monstrueusement – dans les villes, les villages, les vallées, et sur les routes. Les gouffres résonnent de leur épouvantable histoire. Nos enfants sans protection, sans défense, noyés dans les rivières et les puits, écartelés par les jambes, ont une histoire affreuse à dire. Nos sœurs aux cœurs de lions, qui ont combattu pour défendre leur honneur, qui se sont jetées des rochers et des précipices, ont une histoire révoltante à dire. Nos mères et orphelins, souffrant sous le soleil brûlant, affamés, rampant dans les traces cruelles de la maladie, ont une histoire déchirante à dire. Nos intellectuels et écrivains, dans des cachots sombres et humides, torturés et martyrisés sous d'inimaginables supplices, ont une histoire horrible à dire. Nos héros incomparables, qui se sont battus contre leurs ennemis pour défendre leurs vies et protéger leur honneur, ont une histoire admirable à dire. », traduction personnelle.)

complice du crime et aurait laissé s'échapper de ses mains les possibilités d'une future guérison.⁷¹⁹

C'est cette exacte nature du devoir de mémoire comme possibilité d'échapper aux souffrances et à la folie génocidaire que souligne Marc Nichanian au sujet du témoignage de Zabel Essayan sur les massacres d'Adana de 1909. Couchée sur le papier, transcrite par des mots, l'absurdité du crime se voit conférer un sens, devient signifiante, et permet au rescapé de quitter la vacuité du génocide. A propos de *Parmi les ruines*, M. Nichanian explique : « Ce livre a été écrit pour témoigner bien sûr, mais avant tout – de manière très personnelle – pour se libérer de la terreur, de l'engloutissement, de la trop grande identification aux sinistrés. C'est d'abord un livre écrit pour *survivre* à cette mortelle identification. »⁷²⁰.

Le fait de répondre au pressant appel des naufragés par un récit permet semble-t-il à l'ancien déporté de se libérer d'une profonde douleur, de quitter le statut réducteur de simple rescapé. Comme l'espoir et la certitude de devenir témoin des atrocités commises permettaient à Primo Levi de sortir de l'engrenage du monde concentrationnaire lors de sa déportation, l'écriture et l'accomplissement du devoir de mémoire paraissent libérer le déporté du seul statut de témoin. Il n'est donc pas trop étonnant de constater le refus de ce statut de « rescapé » chez J. Semprun, trop circonscrit et inexact selon le narrateur de *L'Écriture ou la vie*. Sans refuser d'être témoin, l'ancien déporté peut donc rejeter l'identité de rescapé, sans pour autant récuser son rôle. Ainsi P. Levi, chef de file du devoir de mémoire après la seconde guerre mondiale, finit par ne plus accepter d'être uniquement un rescapé. Comme il l'explique lors d'un entretien, l'écriture lui a offert l'opportunité de multiplier les statuts : « J'ai cessé de jouer au rescapé depuis que j'écris, mais j'en suis toujours un. »⁷²¹. Impossibilité soulignée ici de se libérer totalement de ce statut de rescapé, qui trouve son parallèle dans l'incapacité de Primo Levi de se considérer comme un vrai témoin des camps d'extermination nazis. N'ayant pas vécu l'expérience de l'engloutissement, resté au stade du « revenant » selon le terme de J. Semprun, le témoin peut-il éthiquement témoigner pour des êtres qui ont succombé au génocide sans se sentir coupable de cette délégation même, d'emblée faussée, car le vrai témoin est justement incapable de témoigner ?

⁷¹⁹ BELEDIAN, Krikor, *Cinquante ans de littérature arménienne en France, Du même à l'autre*, Paris, CNRS Editions, 2001, p. 38.

⁷²⁰ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., p. 219.

⁷²¹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 124.

2.2.2. Problématique de la culpabilité et du « vrai témoin ».

- La notion aporétique du « vrai témoin ».

Primo Levi, s'il met clairement en lumière dans toute son œuvre son rôle de témoin des camps nazis, n'en est pas moins amené à de vastes réflexions quant à sa légitimité face au devoir de mémoire. En effet, il ne parvient à résoudre l'aporie née des camps : les véritables témoins du génocide sont ceux qui l'ont vécu de façon absolue, jusqu'à la mort. Le « vrai témoin » est donc celui qui ne peut plus témoigner. Ayant survécu, comment l'ancien déporté peut-il se considérer capable de raconter ce qui a été vécu à Auschwitz, n'ayant pas lui-même succombé à la déportation, ne l'ayant expérimenté que partiellement ? Pour Primo Levi, le témoin qu'il peut être et qu'il doit être, car cette aporie ne remet pas en cause la nécessité de témoigner, n'est qu'un reflet de l'horreur nazie, qui demeure intransmissible dans son entier, car les vrais témoins ne sont plus. Pour lui, le témoignage est inmanquablement taché de culpabilité ; il parle ainsi de ce malaise qui l'étreint à la pensée qu'il pourrait avoir survécu à la place d'un tiers :

Ce n'est qu'une supposition, moins : l'ombre d'un soupçon : que chacun est le Caïn de son frère, que chacun de nous [...] a supplanté son prochain et vit à sa place. C'est une supposition, mais elle ronge ; elle s'est nichée profondément en toi, comme un ver, on ne la voit pas de l'extérieur, mais elle ronge et crie.⁷²²

Primo Levi concilie finalement la nécessité de témoigner et l'aveu de l'imperfection d'un témoignage acculé à une sphère marginale de l'expérience. Comme un *leitmotiv*, P. Levi assène au fil de ses récits une vérité qui dérange :

[...] Nous, les survivants, ne sommes pas les vrais témoins. [...] Nous, les survivants, nous sommes une minorité non seulement exiguë, mais anormale : nous sommes ceux qui, grâce à la prévarication, l'habileté ou la chance, n'ont pas touché le fond. Ceux qui l'ont fait, qui ont vu la Gorgone, ne sont pas revenus pour raconter, ou sont revenus muets, mais ce sont eux, les « musulmans », les engloutis, les témoins intégraux, ceux dont la déposition aurait eu une signification générale. Eux sont la règle, nous, l'exception.⁷²³

⁷²² LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 80.

⁷²³ *Ibid.*, p. 82.

On comprend alors que Primo Levi se juge coupable d'être une sorte de faux témoin, dont la « déposition » ne peut révéler qu'un pan de la vérité des camps, sans toucher à l'essence du « Mal absolu » : seuls les faits dus au hasard lui ont permis de survivre, et cette survie n'est jamais analysée comme un privilège quelconque mais comme une simple chance. P. Levi explique à ce propos dans *Les Naufragés et les rescapés* sa réaction véhémement face à un ami qui liait sa survie au fait qu'il devait témoigner, faisant de P. Levi l'élue de la Providence en vue d'un futur témoignage. Il rejette cette opinion comme une idée « monstrueuse » :

Il me dit que si j'avais survécu, cela ne pouvait être l'œuvre du hasard, d'une accumulation de circonstances heureuses (ainsi que je le soutenais et le soutiens toujours), mais celle de la Providence. [...] J'étais un être touché par la Grâce, un de ceux qui ont été sauvés. Et pourquoi justement moi ? On ne peut le savoir me répondit-il. Peut-être afin que tu écrives, et, en écrivant, portes un témoignage [...]. Cette opinion me parut monstrueuse.⁷²⁴

Primo Levi n'apporte pas de réponse tranchée quant à la cause de sa survie, si ce n'est celle de la chance, dont le caractère trouble ne le libère pas de son malaise. Dans un entretien, il revient sur son sentiment de culpabilité et l'analyse posément, comme si le devoir de mémoire accompli le long de son parcours scripturaire parvenait au final à une libération morale de l'ancien déporté :

Pour la plupart, nous sommes sortis des camps avec un sentiment de malaise, et, sur ce malaise, nous avons collé l'étiquette « sentiment de culpabilité ». [...] Tous, je crois, nous avons, dans une certaine mesure, éprouvé un malaise en pensant à tous ceux qui sont morts et qui valaient autant que nous ou qui étaient meilleurs que nous.⁷²⁵

Giorgio Agamben consacre à ce propos un chapitre de son œuvre *Ce qui reste d'Auschwitz* à la honte éprouvée par la majorité des déportés, que P. Levi définit ainsi : « [...] honte que les Allemands ignorèrent, celle que le juste éprouve devant la faute commise par autrui, tenaillé par l'idée qu'elle existe, qu'elle ait été introduite, irrévocablement dans l'univers des choses existantes et que sa bonne volonté se soit montrée nulle ou insuffisante et totalement inefficace. »⁷²⁶. G. Agamben considère ainsi que « Le sentiment de culpabilité du

⁷²⁴ *Ibid.*, pp. 80-81.

⁷²⁵ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 215.

⁷²⁶ LEVI, Primo, *La Trêve*, op. cit., pp. 14-15.

rescapé est un *locus classicus* de la littérature sur les camps. »⁷²⁷. Dans *Si c'est un homme* pourtant, le sentiment de culpabilité ne figure qu'en germe : le narrateur, lors d'une sélection à laquelle il échappe, s'interroge sur un possible échange de fiche qui aurait condamné un autre déporté à la mort. Or, au sein d'Auschwitz, cette supposition n'engendre aucune réaction éthique et donc, aucun sentiment de culpabilité, comme ce sera le cas dès la libération. Bruno Bettelheim explique à ce sujet que « La notion de culpabilité est en relation étroite avec celle de morale. Dans un monde où il n'y a pas de place pour la morale, la culpabilité ne peut pas exister. »⁷²⁸. P. Levi écrit ainsi : « J'en parle à Alberto, et nous convenons que l'hypothèse est vraisemblable : je ne sais pas ce que j'en penserai demain et plus tard ; aujourd'hui, cela n'éveille en moi aucune émotion particulière. »⁷²⁹. Après un sentiment de culpabilité pérenne, qui peut également être perçu comme le moteur de l'écriture de Primo Levi, ce dernier avoue en 1984 se sentir libéré du malaise qui l'étreignait depuis plusieurs décennies et vivre la « conscience tranquille » : « Je suis en paix avec moi-même, parce que j'ai témoigné, parce que j'ai suffisamment ouvert les yeux et les oreilles pour pouvoir raconter ce que j'ai vu d'une manière véridique. »⁷³⁰. Le fait que cette constatation corresponde à l'époque où Primo Levi remet en cause son statut de témoin, jugé réducteur plus que moteur, n'est sans doute pas le fait du hasard. Lorsque s'efface dans la vie de l'ancien déporté son sentiment de culpabilité, s'amenuise l'impulsion scripturaire de Primo Levi, jusqu'à sa disparition en 1987.

- Une culpabilité controversée.

B. Bettelheim définit le sentiment de culpabilité comme un devoir constitutif de l'essence même du survivant : « le survivant, en tant qu'être pensant, sait très bien qu'il n'est pas coupable [...] mais [...] cela ne change rien au fait que l'humanité profonde du survivant, en tant qu'être humain, exige qu'il se sente coupable, et c'est ce qu'il fait. »⁷³¹. La culpabilité, si elle est effectivement présentée par Primo Levi à maintes reprises comme un sentiment évident et partagé par nombre d'anciens déportés, ne s'avère pourtant guère présente dans les

⁷²⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 115.

⁷²⁸ BETTELHEIM, Bruno, *Survivre*, op. cit., p. 366.

⁷²⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 137.

⁷³⁰ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 217.

⁷³¹ BETTELHEIM, Bruno, *Survivre*, op. cit., p. 368.

œuvres et les vies des autres auteurs étudiés. En effet, Jorge Semprun se défend d'avoir à ressentir un quelconque malaise moral quant à sa survie :

Coupable d'être vivant ? Je n'ai jamais éprouvé ce sentiment – ou ressenti ? – tout en étant parfaitement capable de le concevoir, d'en admettre l'existence.⁷³²

Le narrateur ne se considère pas coupable mais ne rejette pas pour autant cette possibilité pour les autres rescapés, ou plutôt les autres « revenants », puisque J. Semprun refuse le terme de « rescapé » en expliquant avoir lui aussi vécu l'expérience de la mort, et en être revenu « transfiguré ». Contrairement à Primo Levi qui ne considère pas avoir vécu l'expérience du « Mal radical » et se juge coupable de témoigner de ce qu'il n'a pas personnellement vécu, Jorge Semprun explique être descendu dans les limbes de la mort et se voit donc comme un témoin intégral, à même de parler légitimement des camps dans leur signification la plus globale et la plus profonde :

[...] Je n'avais pas vraiment survécu à la mort, je ne l'avais pas évitée. Je n'y avais pas échappé. Je l'avais parcourue, plutôt, d'un bout à l'autre. J'en avais parcouru les chemins, m'y étais perdu et retrouvé, contrée immense où ruisselle l'absence. J'étais un revenant, en somme.⁷³³

J. Semprun refuse *a priori* la délégation, un discours fait « pour le compte d'un tiers », mis à part l'unique occurrence analysée précédemment ; pour lui, les naufragés « avaient besoin que nous vivions, tout simplement, que nous vivions de toutes nos forces dans la mémoire de leur mort : toute autre forme de vie nous arracherait à l'enracinement dans cet exil de cendres. »⁷³⁴. Pourtant, comme le laissait présager l'épisode lors duquel le narrateur de *L'Écriture ou la vie* témoignait au nom du camarade absent, l'attitude de J. Semprun quant à la culpabilité n'est pas aussi tranchée qu'il y paraît. En effet, alors que les libérateurs dévoilent le camp aux Allemands, une question anodine et inepte d'une habitante de Buchenwald face au crématoire réveille un sentiment de malaise chez J. Semprun, la honte d'un être hybride, à la fois vivant et mort, qui appartient au monde des vivants alors qu'il est « une parcelle de la mémoire collective de notre mort » :

⁷³² SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 310.

⁷³³ *Ibid.*, p. 24.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 133.

J'ai souhaité d'être mort, pendant une fraction de seconde. Si j'avais été mort, je n'aurais pas pu entendre cette question. J'avais horreur de moi-même, soudain, d'être capable d'entendre cette question. D'être vivant, en somme. C'était une réaction compréhensible, même si elle était absurde. [...] Je n'étais rien d'autre, pour l'essentiel, qu'un résidu conscient de toute cette mort. Un brin individuel du tissu impalpable de ce linceul. Une poussière dans le nuage de cendre de cette agonie. Une lumière encore clignotante de l'astre éteint de nos années mortes.⁷³⁵

Le refus de témoigner dans un premier temps, l'oubli « délibéré » de Jorge Semprun, n'enterre paradoxalement pas la mémoire des morts, il voile son expérience personnelle pour pouvoir survivre, tout en refusant de se séparer de ses camarades engloutis en portant témoignage, puisqu'il est aussi l'un de ces engloutis, un vivant parmi les morts, comme un mort parmi les vivants. Ce malaise n'est pas pour autant synonyme de culpabilité, comme J. Semprun le met en avant :

J'étais revenu, j'étais vivant.
Une tristesse pourtant m'étreignait le cœur, un malaise sourd et poignant.
Ce n'était pas un sentiment de culpabilité, pas du tout. Je n'ai jamais compris pourquoi il faudrait se sentir coupable d'avoir survécu. D'ailleurs, je n'avais pas vraiment survécu. Je n'étais pas sûr d'être un vrai survivant.
J'avais traversé la mort, elle avait été une expérience de ma vie.⁷³⁶

Si Jorge Semprun s'interroge au détour de l'écriture sur le problème de la culpabilité, celle-ci concerne non pas la survie lors de la déportation mais la possibilité éthique d'oublier, ne serait-ce que de façon temporaire, l'expérience concentrationnaire. La culpabilité peut ainsi se faire jour au sujet du témoignage, et non quant à la survie elle-même. Jorge Semprun avoue à ce propos la culpabilité qui l'assaille :

En m'éveillant de ce rêve qu'était la vie, je me sentais pour une fois coupable d'avoir délibérément oublié la mort. D'avoir voulu l'oublier, d'y être parvenu. Avais-je le droit de vivre dans l'oubli ? De vivre grâce à cet oubli, à ses dépens ?⁷³⁷

L'attitude défensive de Jorge Semprun se lit dans plusieurs de ses œuvres, et notamment dans *Le Mort qu'il faut*, récit dans lequel il dénonce l'usage utilitariste qui a transformé la supposée culpabilité des survivants des camps de concentration en motif littéraire sous le prétexte d'une morale viciée. Là où Primo Levi revendique la chance d'avoir

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 194.

survécu et le sentiment de culpabilité qui semble devoir nécessairement en découler, Jorge Semprun se défend de ressentir cette culpabilité qu'il juge sévèrement, comme hypocrite outil littéraire. Sachant l'admiration que porte J. Semprun à P. Levi, il est douteux que cette accusation inclut l'auteur italien, témoin juste et probe : « Je devrais me sentir coupable d'avoir eu de la chance, celle de survivre, en particulier. Mais je ne suis pas doué pour ce sentiment-là, si rentable pourtant, littérairement. »⁷³⁸. Le biographe de Primo Levi n'a pas hésité à éclairer les considérations parfois jusqu'au-boutiste du rescapé quant à la nécessaire culpabilité des survivants du génocide nazi, qui révolte tant J. Semprun ; Myriam Anissimov plaide la bonne foi de P. Levi : « Le désespoir et le sentiment de culpabilité d'avoir survécu l'envahissant et le torturant, Levi portera parfois des jugements sur la victime qui ne peuvent être acceptés par les survivants : il en viendra à écrire que les rescapés ont tous quelque chose à se reprocher, que seuls les « meilleurs » ont été assassinés. »⁷³⁹. Le témoignage s'avoue moyen de répondre à une culpabilité plus ou moins larvée qui ronge le rescapé et P. Levi semble trouver une échappatoire à l'aporie de l'impossible « témoin intégral » en cantonnant son récit aux seuls événements vécus. Dans *Si c'est un homme*, il ne se veut que le témoin imparfait de la disparition de son ami Alberto : ignorant sa mort faute d'y avoir assisté en personne, il se refuse à l'écrire et se contente d'évoquer l'évanouissement de son camarade lors de la marche d'évacuation. Il évoque ainsi tacitement son incapacité toute morale à parler de ce qu'il ne pourrait qu'imaginer : « Presque tous disparurent durant la marche d'évacuation ; Alberto est de ceux-là. Quelqu'un écrira peut-être un jour leur histoire. »⁷⁴⁰.

L'attitude de Robert Antelme s'avère plus proche de celle de Jorge Semprun, pour qui, nous l'avons vu, la délégation du témoignage s'opère de façon ponctuelle et fort dubitative, sans réelle nécessité. Le but de R. Antelme est sans doute avant tout, plus simplement, de s'exprimer, sans pour cela sentir le besoin de témoigner, de déposer aux yeux du monde son expérience, et de le faire pour offrir une voix à ceux qui en sont à jamais privés. Comme l'écrit Maurice Blanchot, « il est clair que, pour Robert Antelme, et sans doute, pour beaucoup d'autres, se raconter, témoigner, ce n'est pas de cela qu'il s'est agi, mais essentiellement *parler* [...]. »⁷⁴¹. Ici se dévoile toute la gageure dans laquelle s'engage Robert Antelme : faire de sa parole, d'une parole singulière donc, une langue plurielle où s'exprimeraient tacitement les voix silencieuses des engloutis ou des « élus » frappés

⁷³⁸ SEMPRUN, Jorge, *Le Mort qu'il faut*, Paris, Gallimard, Folio n° 3730, p. 17.

⁷³⁹ ANISSIMOV, Myriam, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, op. cit., p. 510.

⁷⁴⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 167.

⁷⁴¹ BLANCHOT, Maurice, *L'Entretien infini*, op. cit., p. 198.

d'aphasie à la libération des camps de la mort. Sans jamais le déclarer de façon patente, R. Antelme se fait pourtant le porteur d'une voix qui résonne de divers accents, au sein d'un récit dans lequel le narrateur parvient à intégrer son « je » à une voix commune, qui transcende l'individualité. Sans nier son histoire, il parvient à s'intégrer à la sphère des naufragés par un statut hybride qui respecte l'expérience de chacun en offrant un reflet singulier d'une réalité commune. C'est ce qu'explique Michel Surya lorsqu'il évoque la singularité de *L'Espèce humaine*, œuvre « anonyme », dont l'auteur parvient à se faire oublier pour donner naissance à l'œuvre de tous :

Il chercha peut-être comment faire justice à une mémoire qu'il avait en propre sans en priver qui ne pourrait l'avoir, faute de lui avoir survécu. Il faudrait être le même que tous ceux qui sont morts ; et il faudrait pouvoir faire que ceux qui sont morts ne soient pas morts sans témoin. D'une certaine façon, ne pas plus survivre qu'il ne suffit à témoigner. N'être qu'aussi peu écrivain qu'il fallait à ceux qui ne l'étaient pas pour que leur mort ne disparût pas absolument. C'est-à-dire, il fallait l'être aussi absolument. D'une façon qui ferait qu'Antelme ne serait ni tout à fait l'un de ces déportés morts ni tout à fait l'un de ces écrivains survivants. Qui ferait d'Antelme l'un de ces écrivains morts : l'auteur d'un seul livre.⁷⁴²

Le narrateur de *L'Espèce humaine* ne parle pas pour les autres mais avec les autres, ses semblables, « les copains », qu'il a réussi à insérer dans son propre récit, sans que ne subsiste de réelle distinction : le « je » de *L'Espèce humaine* se métamorphose en un « nous » sans ambages. Robert Antelme n'a pas, comme P. Levi, bénéficié d'un poste privilégié dans le camp de concentration, et lui a vécu l'infamante marche d'évacuation de son camp, lors de laquelle il a lui-même « touché le fond » en devenant un « musulman », sauvé *in extremis* à Dachau par François Mitterrand. Alain Parrau résume le pari réussi de Robert Antelme, qui annihile par son expérience propre et la volonté d'expression plurielle qui en découle la problématique du « témoin intégral » : « Robert Antelme, « vrai témoin » a fait l'épreuve du mourir concentrationnaire. Cette épreuve permet à la parole du survivant de devenir un « nous » d'une manière non problématique : délégation où le risque d'usurpation se dissout [...]. »⁷⁴³.

Jorge Semprun constate, à l'instar de Primo Levi, que le « témoin intégral » n'existe pas, puisqu'il a nécessairement succombé, mais le narrateur de *L'Écriture ou la vie* n'en tire

⁷⁴² SURYA, Michel, in ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 116.

⁷⁴³ PARREAU, Alain, *Ecrire les camps*, op. cit., p. 102.

pas les mêmes conséquences que l'écrivain italien quant à la culpabilité des rescapés du génocide nazi. J. Semprun établit un parallèle avec les autres génocides de son siècle et laisse apparaître une conclusion étonnante : seul le génocide nazi soulèverait la problématique du « témoin intégral » alors que le génocide des Arméniens auraient des survivants capables de témoigner sans ce « risque d'usurpation » dont parle Alain Parrau, et, *a fortiori*, sans soulever le problème éthique de la délégation et de la culpabilité. J. Semprun souligne l'inaccessible crédibilité qui hante un témoin des *Sonderkommando* venu parler à Buchenwald, et qui ne devrait pas atteindre les témoins arméniens :

[...] Tous les massacres de l'histoire ont eu des survivants. [...] Des Kurdes et des Arméniens ont survécu aux massacres successifs. [...] Partout, tout au long des siècles, des femmes aux yeux souillés et brouillés à jamais par des visions d'horreur survécurent au massacre. Elles raconteraient. La mort comme si vous y étiez : elles y avaient été. Mais il n'y avait pas, il n'y aura jamais de survivant des chambres à gaz nazies. Personne ne pourra jamais dire : j'y étais. On était autour, ou avant, ou à côté, comme les types du *Sonderkommando*. D'où l'angoisse de ne pas être crédible, parce qu'on n'y est pas resté, précisément, parce qu'on a survécu. D'où le sentiment de culpabilité chez certains. De malaise, du moins. D'interrogation angoissée. Pourquoi moi, vivante, vivant, à la place d'un frère, d'une sœur, d'une famille toute entière, peut-être ?⁷⁴⁴

Les Arméniens précipités du haut de falaises peuvent-ils encore dire « j'y étais » ? Les filles et femmes arméniennes violées et tuées dans l'abjection la plus absolue sont-elles capables de dire « j'y étais » ? Et les témoins arméniens de ces scènes atroces et barbares ne succombent-ils pas, comme les « types du *Sonderkommando* », à l'angoisse du défaut de crédibilité ? Jorge Semprun semble omettre ici le fait que les survivants du génocide turc n'ont eux non plus pas vécu, par définition, l'expérience intégrale ; tous les survivants, de quelque génocide que ce soit – il n'est pas besoin d'établir de hiérarchie perverse dans l'horreur – ont justement survécu parce qu'ils étaient « autour, ou avant, ou à côté » et chaque génocide a son lot de « vrais témoins », à jamais silencieux. Peter Balakian rapporte d'ailleurs une des phrases de sa grand-mère dans laquelle se dévoile l'exact pendant de la dernière phrase citée ci-dessus, la culpabilité atteignant également les témoins arméniens :

For the first time, she mentioned her brothers and sisters, her mother and father, her nieces and nephews, who had all been murdered by the Turks.

⁷⁴⁴ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie, op. cit.*, p. 60.

“They were so beautiful” she said, “I was the plain one in the family. They should have lived. Why me? Why me?”⁷⁴⁵

Cette occurrence n'est certes pas la règle dans les récits testimoniaux arméniens, contrairement au *leitmotiv* qu'est devenue la problématique de la culpabilité dans les témoignages de survivants du génocide nazi. Donald Miller, qui a interrogé de nombreux survivants arméniens du génocide de 1915, note en effet la rareté de la mention d'un malaise dû à la culpabilité supposée des rescapés :

Contrary to research that remarks on the guilt that survivors feel for having lived while others around them died, we seldom encountered such feelings, at least at an explicit or a conscious level. Instead, we found survivors, pondering the meaning of their survival rather than feeling guilty about it. When we did encounter guilt among our survivors, it was related to the tragic moral choices that were required of them and not to their own survival.⁷⁴⁶

- Le témoin condamné à faire preuve.

Ici se dessine une distinction majeure et fondamentale entre le statut des témoins du génocide nazi et celui des rescapés du génocide des Arméniens. En effet, la grande majorité des survivants arméniens n'évoque pas dans leurs récits la problématique de la culpabilité des témoins, mais la problématique à laquelle ils se trouvent confrontés se situe au niveau de la nature même du témoin. Gérard Wajcman souligne la nature essentielle du témoin de la Shoah, qui constitue l'événement « invisible » par excellence. Il écrit ainsi : « Invisible, la Shoah est un événement qui se situe hors du champ de la preuve. En quoi il rend essentielle la notion de témoin. »⁷⁴⁷. G. Wajcman éclaire par ricochet la problématique des rescapés arméniens, témoins d'un « génocide blanc » qui ne parvient justement pas à sortir « du champ

⁷⁴⁵ BALAKIAN, Peter, *Black Dog of Faith*, *op. cit.*, p. 180. (« Pour la première fois, elle mentionna ses frères et sœurs, sa mère et son père, ses neveux et nièces, qui avaient tous été tués par les Turcs. « Ils étaient tellement merveilleux » dit-elle, « j'étais la plus ordinaire de la famille. Ils auraient dû survivre. Pourquoi moi ? Pourquoi moi ? », traduction personnelle.)

⁷⁴⁶ MILLER, Donald, *Survivors, an Oral History of the Armenian Genocide*, *op. cit.*, p. 180. (« Contrairement aux recherches qui notent la culpabilité éprouvée par les survivants parce qu'ils ont survécu tandis que d'autres autour d'eux mouraient, nous n'avons pas souvent rencontré de tels sentiments, du moins de façon patente ou consciente. Au lieu de cela, nous trouvons des survivants méditant plus sur le sens de leur survie que se sentant coupables à ce propos. Lorsque nous avons rencontré de la culpabilité parmi nos survivants, elle était liée aux dramatiques choix moraux qui leur avaient été demandés et non à leur propre survie. », traduction personnelle.)

⁷⁴⁷ WAJCMAN, Gérard, *L'Objet du siècle*, Paris, Editions Verdier, 1998, p. 240.

de la preuve » à cause du négationnisme de l'Etat turc. Ces témoins sont donc sans cesse ramenés à recourir à la preuve, acculés à n'être eux-mêmes que preuves survivantes du crime. La notion de témoin se trouve alors circonscrite au domaine de la preuve, et ne semble pouvoir atteindre ce statut essentiel dont parle G. Wajcman.

Les témoins arméniens de la Catastrophe sont ainsi forcés à laisser une trace qui relève de la preuve, pour que la négation du crime ne signe son inexistence : comme l'évoque de manière concise Vahakh Dadrian, « il n'y aura [...] aucun discours sur la Catastrophe qui ne soit tissé de preuves et de contre-preuves »⁷⁴⁸. Le témoignage demeure dans la sphère du document, comme une accusation qui se constitue de preuves. Les témoins sont acculés à graviter dans le domaine de la preuve, à objectiver leur expérience en en niant toute touche personnelle, égotiste. Marc Nichanian souligne la dépossession du statut même de témoin dont sont victimes les rescapés du génocide turc : face à la négation du crime, les rescapés s'oublient en tant que témoins pour que ne soient pas oubliée la Catastrophe, en la confiant notamment au regard objectif de « l'étranger », qui fait preuve. M. Nichanian explique le rôle joué par le rescapé arménien, adjuvant de l' « étranger » pour que puisse jaillir le document accusateur par l'intermédiaire d'un tiers, qui offre sa crédibilité au témoin :

Il s'agit de rassembler des archives pour documenter le crime. La présence de l'étranger est nécessaire, elle est même constitutive de cette nouvelle tournure du témoignage. La victime, de toutes ses forces, appelle le regard de l'étranger. Elle ne destine en aucun cas son témoignage à elle-même, à sa propre mémoire, à son deuil. Elle se défait de sa mémoire pour l'étranger, pour que son témoignage archivé fasse preuve.⁷⁴⁹

Ce tiers étranger, essentiel à la transmission du génocide turc et, en premier lieu, à son affirmation, semble d'emblée exclu de la sphère du témoignage sur le génocide nazi. Alors que l' « étranger » ne peut qu'être le réceptacle des récits des rescapés des camps de la mort, celui-ci devient le recours nécessaire à l'oblitération des récits des témoins arméniens. Le témoignage des survivants ne vaut que par ce détour ou recours à l'étranger : le témoin du génocide des Arméniens ne suffit en soi, son statut n'est pas défini clairement au crépuscule de la Catastrophe, le rescapé doit construire son rôle de témoin *ex nihilo*. Peter Balakian met en lumière à ce propos le vide conceptuel et juridique dans lequel s'abîment les rescapés du premier génocide du XXème siècle, victimes d'un crime aux contours non-définis à l'époque :

⁷⁴⁸ DADRIAN, Vahakh N., *Autopsie du génocide arménien*, op. cit., p. 12.

⁷⁴⁹ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage, littératures arméniennes au XXème siècle*, op. cit., p. 259.

What did it mean to be a survivor in an era before the Holocaust and the civil rights movement gave rise to a human rights movement in the United States? [...] The word *genocide* didn't exist until Raphael Lemkin coined it in 1943 and the UN made it a crime against humanity in 1948.⁷⁵⁰

Cette interrogation s'étend sans conteste au pays des droits de l'homme et à ses voisins européens, qui n'ont pas vu se construire un statut de témoin avant les Etats-Unis. Les Arméniens survivants du génocide se sont donc vus confrontés à l'absence du concept même de ce dont ils ont été les victimes. Ce vide culturel quant au statut de témoin explique la relation complexe des survivants au crime, accrue par la négation de ce crime, ainsi que leur confrontation hésitante au témoignage. Catherine Coquio éclaire le caractère inédit du statut de témoin et l'apprentissage nécessaire qui en découle, parcours que les survivants arméniens doivent affronter et défricher, contrairement aux rescapés du génocide nazi, dont la voie du témoignage s'avère ouverte, leur permettant d'accéder directement au témoignage, comme à la littérature de témoignage, sans soulever les mêmes problèmes éthiques que pour les Arméniens. Elle analyse ainsi la nouveauté dont les Arméniens doivent parvenir à s'affranchir pour accéder à la possibilité d'un témoignage dénué de toute ambiguïté morale :

La manière dont ils se sont affrontés à la Catastrophe génocidaire constitue un phénomène inédit dans l'histoire des hommes : elle montre à l'œuvre un travail d'initiation à la fonction du témoignage, et de compréhension intime des contradictions propres à une littérature de témoignage, à un moment où la position de témoin ne s'est pas culturellement constituée.⁷⁵¹

Ainsi, alors que le statut de témoin est *a priori* reconnu dans la société des années quarante, les Arméniens se heurtent au sortir de la Première Guerre mondiale à de multiples obstacles : la société occidentale ne se préoccupe que fort peu de ces chrétiens massacrés sur le flan oriental de l'Europe géographique alors qu'elle établit elle-même le dramatique bilan des quatre années de guerre. De plus, les témoins arméniens sont pour la plupart établis en diaspora après le génocide et se voient privés de leur langue et de leur culture, parachutés dans des pays d'accueil qui ne peuvent offrir le terrain propre au développement du témoignage.

⁷⁵⁰ BALAKIAN, Peter, *Black Dog of Faith*, *op. cit.*, p. 287. (« Que signifiait être survivant à une époque antérieure à l'Holocauste et avant que le mouvement pour les droits civils ne donne naissance à un mouvement des droits de l'homme aux Etats-Unis ? [...] Le mot génocide n'existait pas jusqu'à ce que Raphael Lemkin le forge en 1943 et que les Nations-Unies en fassent un crime contre l'humanité en 1948. », traduction personnelle.)

⁷⁵¹ COQUIO, Catherine, in COLLECTIF, *Revue d'histoire de la Shoah, Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des arméniens*, n° 177-178, janvier-août 2003, p. 408.

Que le devoir de mémoire et le témoignage qui en découle s'inscrivent comme une nécessité, comme pour Primo Levi, Grigoris Balakian ou Vahram Dadrian, que cette évidence s'estompe comme pour Robert Antelme, Abraham Hartunian ou Papken Injarabian, ou qu'elle soit relativisée au point d'apparaître comme une simple possibilité, une opportunité douloureuse à saisir ou à refuser comme pour Jorge Semprun, il s'agit avant tout de dépasser l'écueil d'un devoir de mémoire confronté à un pouvoir réduit par le problème de l'indicible. L'écart entre l'effort mnémonique et sa possible réalisation linguistique peut-il être comblé ?

2.3. Quête d'une improbable compréhension.

2.3.1. De l'indicible à l'incompréhensible.

- Dire l'inédit.

Les tentatives de témoignage se heurtent à une aporie *a priori* insurmontable puisqu'il s'agit de dire l'horreur génocidaire, un monde qui « déjoue la parole, tout comme il déjoue la raison »⁷⁵². Devoir témoigner, que ce soit nécessité de l'instant ou choix retardé, s'inscrit comme la restitution d'un événement atypique – au sens premier du terme -, le rescapé se chargeant de nommer l'innommable, de « donner un nom aux choses qui devaient rester sans nom »⁷⁵³. Contrairement à l'Adam nouvellement créé qui doit nommer la Création, usant d'une liberté sans bornes, le langage étant un territoire jusqu'alors vierge de tout signe, le témoin doit confronter au langage antérieur une réalité inédite, une création au-delà du langage humain : comment se résoudre à dire l'indicible avec un vocabulaire quotidien ? Peut-on dépasser l'écueil d'un langage inadapté, conçu pour une toute autre réalité sensible ? Contrairement à la position destructrice de Wittgenstein, pour qui « ce que l'on ne peut dire doit être tu »⁷⁵⁴, position qu'il tempèrera d'ailleurs, les rescapés font le pari de l'indicible, bien que « leur instrument est servi Belsen, qu'on soit parvenu à nommer toutes ces choses sans que se paralysât la bouche humaine »⁷⁵⁵. Ce n'est pas tant à un vide langagier que les

⁷⁵² STEINER, George, *Langage et silence*, Paris, Le Seuil, 10/18, 1969, p. 147.

⁷⁵³ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., in « Indicible et incompréhensible dans le récit de déportation », p. 123.

⁷⁵⁴ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cité par STEINER, George, in *Langage et silence*, op. cit., p. 88.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 87.

survivants se heurtent qu'à un vide sémantique : les mots, toujours disponibles, peuvent-ils exprimer une réalité irréaliste ? Peut-on d'autre part entendre – écouter et comprendre – le message des rescapés de génocides ?

Mis à part Papken Injarabian, nos rescapés arméniens mettent en lumière le caractère inédit de l'ampleur des massacres turcs, ainsi que la volonté patente d'annihiler un peuple en son entier. Plus que de pointer l'indicibilité du génocide subi, ils envisagent avant tout le caractère sans précédent de la Catastrophe, qui préfigure de fait l'indicibilité de cette expérience. Dans les premières pages du *Golgotha arménien*, Grigoris Balakian explique que l'annonce du génocide avait été faite, sans que nul ne s'en préoccupe, faute de références antérieures propres à faire concevoir l'immensité abjecte du crime en préparation :

Un professeur présent à cette réunion m'ayant fait part de ce plan diabolique, je m'étais empressé d'avertir le patriarcat. Mais à cette époque personne n'aurait cru à l'existence d'un si monstrueux plan politique, étant donné que depuis les temps préhistoriques l'histoire des peuples n'avait jamais enregistré pareil événement : déplacement forcé de peuples... Comme nous le verrons malheureusement plus loin, ce qui parut à l'époque impensable à tout le monde et fut pris pour une plaisanterie devint possible au cours de la guerre mondiale, non sans donner lieu à des événements tragiques et à d'effroyables carnages massifs sans précédent dans les annales de l'humanité.⁷⁵⁶

De façon parallèle, il ouvre le second tome de son témoignage sur une constatation similaire qui renforce la notion de barbarie inédite dans l'Histoire :

Ce que l'histoire d'aucune nation n'avait enregistré dans ses pages les plus noires et les plus sanglantes avait été perpétré ici, au nom du Coran, au nom du *djihad*, de la manière la plus féroce et avec les moyens les plus affreux.⁷⁵⁷

Vahram Dadrian aborde également la nouveauté absolue que constitue l'ampleur des massacres turcs, mais cette constatation ne débouche pas chez lui sur la multiplication des références à la nature indicible de l'expérience, comme chez Grigoris Balakian. Comme Abraham Hartunian, il se contente de pointer la nature inédite du crime en une mention d'ailleurs fort concise :

⁷⁵⁶ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 47.

⁷⁵⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 46.

Sarkis could not bear to look on this horrendous scene of carnage any longer. In all of history, nothing like it had ever been recorded.⁷⁵⁸

De la même manière, dans *Neither To Laugh nor To Weep*, la mention de la nouveauté inhérente à la Catastrophe n'est pas concomitante à l'inscription de la nature indicible de l'événement vécu. Alors que les rescapés du génocide soulignent pour la plupart le caractère inédit de celui-ci et donc, l'absence de références préexistantes permettant d'en rendre compte plus aisément par un système comparatif ou simplement par un acquis culturel de la société, ils sont peu à faire mention de l'indicibilité de l'événement vécu, pourtant présenté comme hors de proportion avec la réalité disponible. Conscients d'une oralité ardue voire impossible au sein de la diaspora, les témoins arméniens abordent plus directement le problème de l'intransmissibilité de leurs expériences par le médium scripturaire, en soulignant à maintes reprises l'impossibilité non de dire l'horreur, qui reste tacite, mais bien la difficulté à écrire celle-ci, comme nous le verrons. A. Hartunian, à l'instar de V. Dadrian, ne s'attarde pas sur la mention du caractère inédit des massacres mais l'effleure au détour du récit :

[...] No horrors can ever parallel the experience of the Armenians in the Armenian quarters and in their houses. They were tortured without respite and without pity and then slaughtered.⁷⁵⁹

Les rescapés arméniens ne sont pas les seuls à mettre en exergue la nature nouvelle des horreurs perpétrées sur tout un peuple : les témoins occidentaux, européens ou américains, font fréquemment mention du caractère inédit d'un crime qui dépasse l'entendement et la conception qui en est communément admise. Le consul américain à Kharpout, Leslie Davis, envoie à son ambassade le 24 juillet 1915 un télégramme dans lequel il transcrit la nature inédite du crime se déroulant sous ses yeux, prémices d'une définition du concept de génocide :

Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu dans l'histoire du monde un massacre aussi général et aussi radical que celui qui est perpétré en ce moment dans cette région, ni qu'un plan plus affreux et plus diabolique ait jamais été conçu par l'esprit de l'homme.⁷⁶⁰

⁷⁵⁸ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 179. (« Sarkis ne pouvait supporter de regarder cette horrible scène de carnage plus longtemps. Dans toute l'histoire, rien de tel n'avait jamais été enregistré. », traduction personnelle.)

⁷⁵⁹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 137. (« [...] Nulle horreur ne pourra jamais approcher l'expérience des Arméniens dans les quartiers arméniens et dans leurs maisons. Ceux-ci ont été torturés sans répit ni merci, puis massacrés. », traduction personnelle.)

⁷⁶⁰ DAVIS, Leslie, *La Province de la mort, Archives américaines concernant le génocide des Arméniens (1915)*, *op. cit.*, p. 52.

L'ambassadeur américain en personne prend la plume quelque temps après ces massacres pour offrir une analyse limpide de l'ampleur du crime turc, volonté politique des Jeunes-Turcs nouvellement au pouvoir :

La première manifestation de ce retour à l'existence nationale fut un drame qui, à ma connaissance, est le plus terrible de l'histoire universelle. La Nouvelle Turquie, affranchie de la surveillance occidentale, célébra sa renaissance en assassinant près d'un million de ses propres sujets.⁷⁶¹

Avant même la fin de la Première Guerre mondiale et la fin officielle des « déportations » d'Arméniens, le journaliste Henry Barby alerte l'opinion française sur la nature sans précédent des massacres turcs, qu'il ne peut qu'imparfaitement insérer, par la négation, au sommet d'une échelle historique ouverte du crime :

Les plus effroyables massacres, dont l'homme ait gardé mémoire, n'approchent pas des massacres qui viennent, une fois de plus, d'ensanglanter l'Arménie, dont la population presque toute entière a été victime de féroces exécutions en masse.⁷⁶²

Il est intéressant de noter qu'une remarque similaire avait été faite par Jean Jaurès lors des massacres de 1895 en Arménie, préfigurations du génocide de 1915, « massacres qui n'ont peut-être pas de précédents dans les derniers siècles de l'histoire humaine »⁷⁶³. La probabilité se révèle certaine lors du génocide turc, et la focalisation sur le caractère inédit de l'horreur laisse apparaître la problématique de l'indicible d'une expérience hors du champ de la raison, qu'elle reste tacite ou qu'elle se dévoile explicitement.

- Un événement intransmissible.

Jorge Semprun annonce dans son premier opus, *Le Grand voyage*, la difficulté à décrire la tourmente nazie qu'il a subie. Il éclaire ainsi l'incommunicabilité d'une expérience démesurée, alogique, cette « aporie du sens posée par la destruction du monde »⁷⁶⁴ : « C'est

⁷⁶¹ MORGENTHAU, Henry, *Mémoires*, op. cit., p. 238.

⁷⁶² BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante*, op. cit., p. 13.

⁷⁶³ JAURES, Jean, *Il faut sauver les Arméniens*, Paris, Mille et une nuits, 2006, p. 48.

⁷⁶⁴ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 97.

un souvenir difficilement communicable [...]. »⁷⁶⁵. Marc Nichanian résume également au sujet du génocide des Arméniens l'indicibilité d'une expérience qui se situe hors de tout système référentiel pour quiconque ne l'a pas vécu : « l'événement est hors de toute raison, de toute histoire, de toute mémoire aussi »⁷⁶⁶. L'indicibilité du crime est en effet une des clés dans la conception du génocide, un des éléments intrinsèques constitutifs du crime de masse. Le génocide est d'emblée conçu comme incroyable et difficilement transmissible à un tiers. Gérard Wajcman pointe ainsi « l'énormité du crime conçue comme abri suprême, meilleure protection contre sa découverte, plus sûr garant de son effacement et meilleure assurance de son impunité. »⁷⁶⁷.

L'intransmissibilité de l'expérience génocidaire s'avère une constante dans les récits testimoniaux. Les rescapés ou témoins directs des horreurs du génocide, comme dans le cas de la Catastrophe arménienne, transcrivent en effet la rupture entre l'univers des récepteurs de ces discours et l'univers infernal du crime, hors de tout concept, de toute logique, hors d'atteinte de l'esprit humain. A ce propos, Henry Barby partage ses doutes quant à la possibilité de transmettre les récits que les rescapés arméniens lui ont confiés : « les massacres continuent, dépassant en atrocité tout ce qu'on peut concevoir. Comment évoquer les effroyables scènes qui m'ont été décrites ? »⁷⁶⁸. Un autre témoin occidental, le vicomte Bryce, tranche cette interrogation en multipliant les transcriptions de récits qui mentionnent l'indicibilité des horreurs de la déportation turque, restant dans la simple évocation, en-deçà ou au-delà des mots, inexprimables et inexprimées : « Leurs récits des sauvageries des Turcs et des Kurdes expriment d'*indescriptibles* terreurs. »⁷⁶⁹. Dans d'autres documents se multiplient les références à l'indicible : « la misère, les souffrances et les privations endurées par les déportés est *indescriptible* » (page 385), « Il est *impossible de décrire* les souffrances endurées par les déportés arméniens. » (page 479). En d'autres occurrences, le vicomte Bryce met en évidence l'incapacité pour les êtres qui n'ont pas eux-mêmes expérimentés l'horreur génocidaire de concevoir l'enfer turc, les massacres demeurant dans l'obscurité de l'irreprésentable : « [...] C'était trop horrible pour pouvoir même se le représenter. » (page 432) ou encore, « ceux qui ne connaissent pas le désert ne peuvent pas se représenter la misère et la détresse de tout ce monde. » (page 502). Le diplomate britannique avoue le même

⁷⁶⁵ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., p. 254.

⁷⁶⁶ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., pp. 24-25.

⁷⁶⁷ WAJCMAN, Gérard, *L'Objet du siècle*, op. cit., p. 232.

⁷⁶⁸ BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante*, op. cit., p. 30.

⁷⁶⁹ BRYCE, *Le Traitement des Arméniens dans l'Empire Ottoman (1915-1916)*, op. cit., p. 226. (C'est moi qui souligne.)

embarras lorsqu'il s'agit de décrire ses propres impressions face au génocide des Arméniens, concluant d'ailleurs par son impuissance à décrire ses sensations :

Il est impossible de donner une idée de l'impression d'horreur que m'a causée mon voyage à travers ces campements arméniens.⁷⁷⁰

De la même manière, nombre de témoins arméniens confient leur intuition de l'intransmissibilité de leur expérience génocidaire, en soulignant le caractère inimaginable de l'abjection des massacres turcs pour qui ne les a pas subis ou vus de ses yeux. Le vicomte Bryce résume cette idée dans l'un de ses rapports : « C'est tout simplement indescriptible, il faut l'avoir vécu soi-même. »⁷⁷¹. Il revient d'ailleurs à plusieurs reprises sur cette impossibilité de concevoir intégralement cet événement hors normes : « Je ne crois pas que l'on puisse saisir dans toute sa signification et ses conséquences cette mesure [la déportation des Arméniens] sans une visite à l'intérieur où l'on peut en voir les résultats dans tous leurs détails épouvantables. »⁷⁷². Le révérend américain Riggs rapporte une analyse similaire, qui condamne toute compréhension si elle ne peut être basée sur le pragmatisme : « The horror of disease and death on those endless roads is something that no one can imagine who has not witnessed something of its reality. »⁷⁷³. Un témoin arménien, Aghassi Tchitchoyantz, lui-même déporté, note une nécessité identique, évacuant d'entrée la capacité du témoignage à circonscrire l'essence de l'expérience décrite : « Il est impossible de raconter la réalité de ces malheurs ! Il faut l'avoir vécue. »⁷⁷⁴.

Rappelons qu'*a contrario*, Robert Antelme, dans l'un de ses rares textes postérieurs à *L'Espèce humaine*, dénonçait la paradoxale facilité d'assimilation de la société confrontée aux « cataclysmes » : « nous nous sommes laissé porter par l'illusion que la société ne pourrait pas assimiler, puis digérer aisément le « phénomène » [...] »⁷⁷⁵. L'assimilation restait alors circonscrite à une réaction physiologique, préhension d'une réalité rejetée hors de portée de toute compréhension. C'est ce qu'explique Giorgio Agamben lorsqu'il parle de l'« aporie d'Auschwitz » : « Des faits tellement réels que plus rien, en comparaison, n'est vrai, une

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 518.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 393.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 353.

⁷⁷³ RIGGS, Henry H., *Days of Tragedy in Armenia, Personal Experiences in Harpoot, 1915-1917*, *op. cit.*, p. 141. (« L'horreur de la maladie et de la mort sur ces routes sans fin est inimaginable pour quiconque n'en a pas été témoin. », traduction personnelle.)

⁷⁷⁴ ASSO, Annick, *Le Cantique des larmes, Arménie 1915*, *op. cit.*, p. 97.

⁷⁷⁵ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 46.

réalité telle qu'elle excède nécessairement ses éléments factuels. »⁷⁷⁶. Une réalité telle sans doute qu'elle infirme d'emblée la possibilité même de la comparaison. Finalement, ce n'est pas tant le caractère indicible du génocide qui est mise en avant par les rescapés devenus témoins que l'impossibilité d'être compris des « autres », la coupure entre deux mondes qui condamne la transmission de l'expérience vécue. Comme l'écrit Karla Grierson, « la gêne [...] ne se situe donc pas au niveau de ce que l'on peut dire, car on peut dire ce que l'on veut, mais par rapport à ce que l'on peut comprendre. »⁷⁷⁷. Le déporté fait l'expérience de ce « sentiment d'altérité » dont parle Imre Kertész, qui fait imploser tout lien avec ceux qui n'ont pas expérimenté la déportation. Le génocide ne se contente pas de tenter de déshumaniser ses victimes, il cherche aussi à faire avorter toute possibilité de transmission de l'expérience, par une réalité « irréaliste » et la rupture de référents communs entre l'univers infernal de la déportation et le monde « normal ».

- Traduire l'inimaginable.

Nos récits n'ont de cesse de faire référence à la nature unimaginable du génocide, qu'il soit nazi ou turc, plus encore qu'à son caractère indicible : ce qui peut être dit dépasse l'entendement, ne peut s'insérer dans les capacités cognitives de l'être humain ; celui qui n'a pas vécu le génocide n'a pas la clé pour le comprendre. Mireille Bardakdjian pointe la barrière insurmontable qui sépare ces deux univers : « La mémoire du survivant peut se dérouler dans ce labyrinthe-génocide tel le fil d'Ariane qu'a utilisé Thésée pour s'échapper après avoir tué le Minotaure. Mais nous, qui n'avons pas ce fil, celui de l'expérience génocidaire, nous nous y perdons. Les survivants le savent bien quand ils disent : « Tu as beau leur raconter, ils ne comprennent pas. » »⁷⁷⁸. Primo Levi rapporte à ce propos l'intuition qui étreint les déportés au cœur même de la géhenne nazie, incapables de se décrire la réalité qu'ils ont pourtant sous les yeux, comme si les sensations n'accédaient pas à la conscience :

[...] Nous avons du reste constaté sur place l'impossibilité de nous décrire mutuellement ce que voyaient pourtant nos yeux. Il serait certainement plus facile d'en donner la représentation par un dessin ; nous y sentions comme une insolence, un défi à la raison : quelque chose qui n'avait pas le droit d'exister, et qui cependant existait.⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 11.

⁷⁷⁷ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 97.

⁷⁷⁸ COLLECTIF, *L'Actualité du génocide des Arméniens*, Paris, Edipol, 1999, pp. 319-320.

⁷⁷⁹ LEVI, Primo, *Lilith*, op. cit., p. 105.

Dans son journal, Vahram Dadrian met également en lumière le caractère inimaginable des événements qu'il évoque plutôt qu'il ne rapporte :

During our wanderings, we came across the Armenian church. The picture it presented made our blood run cold. It is impossible to imagine such extreme poverty and misery.⁷⁸⁰

De manière similaire, Abraham Hartunian résume l'abjection des jours vécus en soulignant l'intransmissibilité : « Monday, February 9, was one of those day which the imagination cannot comprehend. »⁷⁸¹. Ces mentions de l'impossibilité d'imaginer les massacres turcs permet simultanément aux témoins de ne faire qu'évoquer le génocide, en passant sous silence ce qu'ils considèrent comme intransmissible, comme le souligne d'ailleurs Mireille Bardakdjian : « On constate qu'il leur est difficile de nommer l'innommable. C'est la *chose, ça, 1915* [...]. On ne trouve pas de description de scènes de violence, d'horreur, de tueries. »⁷⁸². Pour sa part, Grigoris Balakian pointe l'impossibilité d'imaginer les scènes de massacres pour les personnes extérieures, mais ceci n'empêche pas une description lapidaire de la scène tragique :

Les corps des victimes totalement ou à moitié nus jonchant le ravin offrent un spectacle terrifiant tel qu'aucun esprit humain ne pourrait se représenter.⁷⁸³

G. Balakian multiplie les occurrences relatives à la nature inimaginable des événements vécus pour les personnes n'y ayant pas assisté, et à l'impossibilité de les décrire pour le témoin lui-même, comme le prouve cette citation :

Il est impossible pour l'esprit humain d'imaginer les déchirantes lamentations et supplications qui s'élèvent des milliers de tentes où règne un chaos indescriptible.⁷⁸⁴

⁷⁸⁰ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 59. (« Lors de nos errements, nous avons traversé l'église arménienne. La scène qu'elle présentait nous glaça le sang. Il est impossible d'imaginer une misère et une pauvreté aussi extrêmes. », traduction personnelle.)

⁷⁸¹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 145. (« Le lundi 9 février était l'un de ces jours que l'imagination ne peut comprendre. », traduction personnelle.)

⁷⁸² COLLECTIF, *L'Actualité du génocide des Arméniens*, op. cit., p. 318.

⁷⁸³ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 119.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 310.

De la même façon, le diplomate américain Leslie Davis soulignait déjà dans l'un de ses rapports au département d'Etat, contemporain à la grande vague de massacres, la difficulté à imaginer de tels actes pour l'esprit humain, sans pourtant en condamner toute possibilité, réduite à une conception vague et imparfaite : « On imagine difficilement quelque chose d'aussi sordide et d'aussi affreux. »⁷⁸⁵. A plusieurs reprises, Zabel Essayan, confrontée à la barbarie des prémices du génocide en 1909, transcrit dans son œuvre *Parmi les ruines* l'incapacité d'autrui à imaginer l'ampleur de l'horreur, handicap qu'elle avoue éprouver d'ailleurs elle-même alors qu'elle s'est rendue en personne dans des camps de survivants afin de pouvoir porter témoignage. Elle explique ainsi dans son récit :

Ce bain de sang, ce flot de sang versé, ce désespoir d'une humanité rendue folle, prise entre le feu et le couteau, tout cela restait au-delà de mon imagination et je crois que ce fut le cas pour tout un chacun.⁷⁸⁶

Elle poursuit à ce propos par le jugement sans appel de l'impossibilité initiale partagée par tous de prendre conscience, de comprendre cette expérience – au sens plein, comme capacité de la faire sienne –, se dédouanant s'il en était besoin de sa propre incapacité : « En effet, il n'est pas possible de saisir et de percevoir d'emblée la terrible réalité. Celle-ci est au-delà des limites de l'imagination. »⁷⁸⁷.

Le journaliste Henry Barby fait une constatation absolument identique lorsqu'il est amené à constater la misère des déportés arméniens lors du génocide de 1915. Il module en effet, à l'instar de Zabel Essayan, l'impossibilité de se représenter l'horreur turque, en une incapacité de concevoir celle-ci dans toute sa dimension, l'imagination n'étant qu'une clé imparfaite n'entrouvrant qu'une porte étroite sur une réalité à l'intégralité inaccessible : « Par endroit des scènes terrifiantes, que l'imagination peut à peine se représenter, se déroulent. »⁷⁸⁸. Malgré la prise de conscience rapide partagée par tous les déportés du caractère inimaginable des génocides vécus, la majorité d'entre eux décrit la nécessité de s'atteler à la transmission de l'intransmissible et souligne le besoin de comprendre les événements vécus et de les faire comprendre à autrui. Comme l'explique Primo Levi lors d'un entretien, « Je pense que, pour un homme laïc comme moi, l'essentiel, c'est de comprendre et de faire comprendre. De chercher, précisément, à démythifier cette représentation

⁷⁸⁵ DAVIS, Leslie, *La Province de la mort*, op. cit., p. 89.

⁷⁸⁶ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage, littératures arméniennes au XXème siècle*, op. cit., p. 239.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁷⁸⁸ BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante*, op. cit., p. 49.

manichéenne du monde en blanc et noir. »⁷⁸⁹. Pourtant, ultérieurement, il semble moduler cette position en parlant alors de sa volonté de « faire connaître » l'événement génocidaire, non plus de le faire comprendre, comme si cette simple « connaissance » marquait le deuil d'une compréhension inaccessible. P. Levi considère d'ailleurs dans les pages de ce qui constitue la postface de *Si c'est un homme*, rédigées en 1976, que l'incompréhension d'autrui doit peut-être être considérée comme positive, puisque l'événement est par essence hors de tout système, hors de portée cognitive, et que sa compréhension entraînerait *de facto* sa justification en le ramenant dans une sphère humaine et « normale » ; l'incompréhension deviendrait ainsi déontologie face à l'Horreur :

Peut-être que ce qui s'est passé ne peut pas être compris, et même *ne doit pas être compris*, dans la mesure où comprendre, c'est presque justifier. En effet, « comprendre » la décision ou la conduite de quelqu'un, cela veut dire (et c'est aussi le sens étymologique du mot) les mettre en soi, mettre en soi celui qui en est responsable, se mettre à sa place, s'identifier à lui.⁷⁹⁰

De la même façon, Jean Cayrol explique dans son récit *Nuit et brouillard* qu'une représentation langagière ou plastique ne peut constituer une solution satisfaisante quant à la compréhension du génocide nazi. Il écrit ainsi : « [...] Aucune description, aucune image ne peuvent leur [les camps] rendre leur vraie dimension : celle d'une peur ininterrompue »⁷⁹¹. Cette analyse n'est pas partagée par Jorge Semprun, qui réfléchit dans *L'écriture ou la vie* à la possibilité de faire comprendre son expérience en offrant la vision directe du camp, notamment aux Allemands de la région de Buchenwald. Il confie cependant d'entrée ses doutes quant à une quelconque réussite de ce projet, qui semble condamné à demeurer dans une sphère purement sensitive, sans atteindre par la suite le niveau de la compréhension d'abord escompté. Jorge Semprun confie ainsi les interrogations qui l'assaillent quelques jours après la libération de Buchenwald :

Montrer ? Peut-être la seule possibilité de faire comprendre aura été, effectivement, de faire voir. Les jeunes femmes en uniforme bleu, en tout cas, auront vu. J'ignore si elles ont compris, mais pour ce qui est de voir, elles auront vu.⁷⁹²

⁷⁸⁹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 242.

⁷⁹⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 211.

⁷⁹¹ CAYROL, Jean, *Nuit et brouillard*, op. cit., p. 23.

⁷⁹² SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 131.

Dans son recueil de nouvelles *Lilith*, Primo Levi entrouvre également une porte sur la médiation de l'image pour accéder à la conception du génocide, « phénomène irritant, difficile à rendre par des mots ». En utilisant lui-même l'image métaphorique de « la bête » (qui donne son titre à la nouvelle, « La bête dans le temple »), P. Levi analyse l'intuition éprouvée lors de l'expérience du possible recours à l'image pour transmettre l'essence du Mal :

[...] Nous avons du reste constaté sur place l'impossibilité de nous décrire mutuellement ce que voyaient pourtant nos yeux. Il serait certainement plus facile d'en donner la représentation par un dessin ; nous y sentions comme une insolence, un défi à la raison : quelque chose qui n'avait pas le droit d'exister, et qui cependant existait.⁷⁹³

Jorge Semprun, à la suite de ses réflexions suivant la libération du camp de concentration, revient pour sa part sur la problématique compréhension des génocides par le médium visuel, alors qu'il assiste lui-même à la projection d'images des camps nazis. Cette projection, qui dévoile l'objectivisation de l'expérience personnelle du narrateur, l'amène à considérer l'incapacité des images à permettre la transmission du génocide, en n'apportant qu'une idée vague et vide de l'Horreur :

[...] Si les images des actualités confirmaient la vérité de l'expérience vécue – qui m'était parfois difficile à saisir et à fixer dans mes souvenirs – elles accentuaient en même temps, jusqu'à l'exaspération, la difficulté éprouvée à la transmettre, à la rendre sinon transparente du moins communicable. Les images, en effet, tout en montrant l'horreur nue, la déchéance physique, le travail de la mort, étaient muettes. [...] Muettes surtout parce qu'elles ne disaient rien de précis sur la réalité montrée, parce qu'elles n'en laissaient entendre que des bribes, des messages confus.⁷⁹⁴

Jorge Semprun démonte pourtant par ailleurs le mécanisme de l'intransmissibilité de l'expérience des camps de concentration en montrant le caractère pervers, enfermant les anciens déportés dans l'univers hors normes qu'ils souhaitent quitter, justement en partageant leur vécu. Ainsi, dans *Le Grand voyage*, J. Semprun semble circonscrire le caractère inimaginable du génocide aux limites temporelles et géographiques des barbelés de Buchenwald :

[...] Cette réalité se trouve encore, pas pour longtemps, il faut le dire, au-delà des possibilités de leur imagination. Bientôt, quand ils auront franchi ces quelques centaines de mètres qui les séparent encore de la porte

⁷⁹³ LEVI, Primo, *Lilith*, op. cit., p. 105.

⁷⁹⁴ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., pp. 210-211.

monumentale de cet enclos, ça n'aura plus de sens de dire de quelque chose, n'importe quoi, que c'est inimaginable, mais pour l'instant ils sont encore empêtrés dans les préjugés, les réalités d'autrefois, qui rendent impossible l'imagination de ce qui, tout compte fait, va se révéler parfaitement réel.⁷⁹⁵

Les déportés libérés des camps seraient aussi libérés du caractère inimaginable de leur expérience au sortir du camp, la réalité se révélant grâce à la distance établie par la libération. J. Semprun module cependant cette affirmation dès *Quel beau dimanche !*, dans lequel il souligne non plus tant le caractère temporaire de l'intransmissibilité que sa nature fluctuante et parfois arrangeante sur un plan social ou moral. L'« incommunicabilité » peut ainsi prendre la forme d'un concept aisé, refuge permettant d'échapper à la trop ardue transmission d'une tragique expérience. Jorge Semprun souhaite ainsi « entendre ces survivants, leur transmettre une expérience, sans savoir qu'elle était intransmissible, qu'on ne peut communiquer l'incommunicable. Incommunicable sur commande, tout au moins, incommunicable à heure dite, prévue d'avance, au coup de gong, au quatrième top c'est à vous. »⁷⁹⁶. Cette attitude rejoint évidemment le dessein exprimé dans *L'écriture ou la vie* de choisir le moment opportun à la transmission de l'expérience génocidaire.

Giorgio Agamben quant à lui analyse la perversion qui peut naître du concept même d'indicible, en plaçant le génocide dans une sphère inaccessible, ce qui revient alors à le ranger sur un piédestal dangereux. Il explique à ce propos : « Dire qu'Auschwitz est « indicible » ou « incompréhensible », cela revient à *euphéméin*, à l'adorer en silence comme on fait d'un dieu ; cela signifie donc, malgré les bonnes intentions, contribuer à sa gloire. ». Mais la « désacralisation » de l'événement génocidaire qui passe par la transmission de cette expérience semble aussi et peut-être surtout mise à mal par la dissociation *a priori* insurmontable entre le monde des anciens déportés et de l'univers des hommes qui n'ont pas vécu le génocide. La difficulté à dire le génocide vient ainsi également de l'écoute problématique des hommes « normaux », pour reprendre les termes de David Rousset.

⁷⁹⁵ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., p. 278.

⁷⁹⁶ SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche !*, op. cit., p. 350.

2.3.2. Problème d'écoute.

- Absence d'un tiers récepteur.

Les déportés des génocides nazi et arménien, plus tacitement, témoignent du malaise ressenti devant l'impossible communication de leur expérience de l'Horreur. Alors que la parole pouvait au cœur du génocide libérer le déporté de ses affres, l'incapacité d'écoute et de compréhension des « autres » se fait jour et s'inscrit particulièrement, à des degrés divers, dans les œuvres de P. Levi, R. Antelme et J. Semprun, sans pour autant être totalement absente des récits relatifs au génocide des Arméniens. Ce dont ils témoignent, c'est d'un récit frappant sans écho sur l'écueil d'une irrémédiable incompréhension ou, au mieux, incrédulité. Un fossé semble s'être creusé entre les déportés, leurs récits, et les « autres », une distance telle que tout dialogue relève désormais de l'impossible, les êtres évoluant dans deux univers disjoints.

Ainsi, Jorge Semprun commente l'incommunicabilité de l'expérience de la mort, qu'il a vécue alors même que la mort est *a priori* une expérience dont on ne peut revenir pour parler. Il souligne le schisme opéré entre le monde des revenants des camps de concentration et le monde « des autres » :

Nous ne sommes pas des rescapés, mais des revenants... Ceci, bien sûr, n'est dicible qu'abstraitement. Ou en passant, sans avoir l'air d'y toucher... Ou en riant avec d'autres revenants... Car ce n'est pas crédible, ce n'est pas partageable, à peine compréhensible, puisque la mort est, pour la pensée rationnelle, le seul événement dont nous ne pourrions jamais faire l'expérience individuelle...⁷⁹⁷

Dans *L'Univers concentrationnaire*, David Rousset met en lumière de façon beaucoup plus explicite encore le parfait hermétisme des camps de concentration, tragiquement séparés du monde extérieur par la barrière insurmontable de leur nature alogique, hors de tout système référentiel, mais également hors du *logos*, de la portée du langage. L'ancien déporté politique, comme Robert Antelme, son « compagnon de travail dans le Paris occupé », explique de façon laconique le dramatique schisme qui apparaît irrévocable, tout juste envisageable par les « hommes normaux » mais par essence incompréhensible :

⁷⁹⁷ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 99.

L'univers concentrationnaire se referme sur lui-même. Il continue maintenant à vivre dans le monde comme un astre mort chargé de cadavres. Les hommes normaux ne savent pas que tout est possible. Même si les témoignages forcent leur intelligence à admettre, leurs muscles ne croient pas. Les concentrationnaires savent. [...] Ils sont séparés des autres par une expérience impossible à transmettre.⁷⁹⁸

Ainsi, pour comprendre le génocide, il faudrait nécessairement l'avoir vécu, ne pas avoir à en subir l'explication, telle est l'impasse décrite par David Rousset et partagée par les témoins arméniens, comme nous l'avons vu. Primo Levi exprimait son besoin de « comprendre et de faire comprendre » mais cet impératif – plus ou moins impérieux d'ailleurs – se trouve sans cesse remis en cause dans *Si c'est un homme*, où le problème ne réside pas tant dans l'incompréhension que dans le refus de comprendre, voire même d'écouter. Comme il l'analyse dans *Les Naufragés et les rescapés*, l'impossibilité d'établir une quelconque communication entre les déportés et les autres avait été prévue dans le processus génocidaire nazi : « Les gens diront que les faits que vous racontez sont trop monstrueux pour être cru »⁷⁹⁹. Pour Primo Levi, il n'existe pas à proprement parler de problème d'incompréhension mais en premier lieu une handicapante incrédulité. C'est de cette incrédulité que surgit l'incompréhension : les faits sont effectivement trop incroyables pour engendrer une quelconque compréhension ; ils appartiennent à un univers inconnu et sans précédents. Le dialogue est brisé désormais ; le discours locuteur / allocutaire se voit rompu par une impossible référenciation, les deux êtres évoluant dans deux mondes distincts, sans aucun lien, séparés par l'expérience génocidaire elle-même. Primo Levi rapporte à ce propos dans la postface de *Si c'est un homme* la réussite du projet nazi, la vérité se heurtant à l'incrédulité : « [...] A cause de leur énormité même, les horreurs du Lager, maintes fois dénoncées par les radios alliées, se heurtèrent à l'incrédulité générale. »⁸⁰⁰. Hannah Arendt résume la difficulté majeure à laquelle se trouvent confrontées les victimes survivantes d'un génocide dont la dimension et la nature ne font *a priori* naître qu'incrédulité et défiance face aux témoignages. Elle explique ainsi dans *Auschwitz et Jérusalem* : « Il n'y a pas d'histoire plus difficile à raconter dans toute l'Histoire de l'humanité. L'égalité monstrueuse dans l'innocence qui est son inévitable leitmotiv détruit la base même à partir de laquelle l'histoire est produite, à savoir notre capacité à comprendre un événement, si éloigné de nous soit-

⁷⁹⁸ ROUSSET, David, *L'Univers concentrationnaire*, op. cit., pp. 181-182.

⁷⁹⁹ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 11.

⁸⁰⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 193.

il. »⁸⁰¹. Un événement tel qu'un génocide invalide la portée même du concept de témoignage, en brisant la possibilité d'une communication dialogique. Si H. Arendt confie ses craintes en 1946 quant à la difficulté du témoignage des rescapés du génocide nazi, elle semble oublier en soulignant le caractère inédit l'extrême dénuement des témoins du génocide turc, confrontés à un crime sans précédent, dépourvu de nom, hors de tout concept connu.

- Le problème de la diaspora arménienne.

En effet, les rescapés arméniens se voient également confrontés à une problématique que ne connaissent pas ou peu les survivants des camps de concentration : le schisme culturel et linguistique que constitue la diaspora. En effet, au lendemain de la Première Guerre mondiale, les Arméniens, apatrides, ont émigré en masse vers les Etats-Unis ou l'Europe, laissant derrière eux la langue susceptible de traduire au plus près l'abjection vécue. Comme l'analyse Janine Altounian, l'Arménien en diaspora ne « dispose pas, dans sa langue, sa culture disqualifiées, des moyens pour dialectiser le conflit qui l'étouffe, pour conflictualiser son rapport à un monde oublieux, complice ou simplement débordé par sa propre débâcle, voire exposé aux manipulations négationnistes. »⁸⁰². Pour tenter de transmettre son témoignage, le survivant arménien est condamné à user de la langue de son pays d'adoption, multipliant alors les barrières qui préviennent la compréhension d'autrui, en parlant à un étranger dans une langue à lui-même étrangère, d'un événement en tous points extérieurs à la culture d'adoption. J. Altounian poursuit ainsi : « La verbalisation du conflit, rempart dissuasif face au négationnisme, ne peut se faire que par le truchement du langage et des pratiques institutionnelles du pays d'accueil. »⁸⁰³. La diaspora amplifie ainsi le malaise éprouvé par les survivants du génocide en les acculant à une transmission en forme de monologue, les destinataires du témoignage restant étrangers au récit à la langue imposée et souvent refusée. Il est bon de noter à ce sujet que les survivants arméniens ont pour la plupart rédigé leurs récits testimoniaux dans leur langue maternelle, en se sachant condamnés à une impossible écoute.

⁸⁰¹ ARENDT, Hannah, *Auschwitz et Jérusalem*, citée in COLLECTIF, *Les camps et la littérature*, op. cit., p. 160.

⁸⁰² ALTOUNIAN, Janine, "Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie", *Un génocide aux déserts de l'inconscient*, op. cit., p. 312.

⁸⁰³ *Ibid.*

La langue maternelle et la culture perdue semble bien être apparues pour ces rescapés comme le médium logique - et peut-être unique - de la transmission de leur expérience. Ces témoins, conscients de ne pouvoir transmettre l'horreur vécue par une langue qui n'est pas la leur, ont fait le choix de circonscrire leurs témoignages en arménien au cercle réduit de la famille. Ce n'est qu'aux générations suivantes – deuxième voire troisième génération – que quelques récits se voient traduits dans les langues des pays d'accueil respectifs, laissant malheureusement la majorité d'entre eux dans l'ombre d'une langue peu connue. A ce propos, Janine Altounian s'interroge sur la possibilité avortée d'établir un dialogue entre ces héritiers d'un génocide jugé « obsolète » et toujours nié par ailleurs et cet autre, résident du pays d'accueil, tragiquement « dissemblable » : « Si donc penser c'est dialoguer avec ses semblables, quel dialogue les Arméniens de la diaspora, héritiers d'une histoire et d'une culture doublement hétérogènes aux pays d'accueil où ils ont été transplantés – par l'appartenance à une civilisation proche-orientale aux constellations géopolitiques devenues obsolètes et par la traversée stigmatisante d'une catastrophe périmée face aux catastrophes plus modernes – peuvent-ils engager avec leurs semblables ? »⁸⁰⁴.

L'obsolescence du génocide turc est un thème relativement récurrent dans les récits arméniens, selon lesquels le génocide nazi a relégué le premier génocide du XX^{ème} siècle dans l'oubli et l'indifférence de l'opinion. Yves Ternon relève d'ailleurs ce « malentendu [qui] a longtemps séparés les Arméniens et les Juifs : ceux-ci soupçonnaient ceux-là d'attenter à l'unicité de leur génocide et les Arméniens étaient blessés de se voir considérés comme des victimes de seconde catégorie. »⁸⁰⁵. Ainsi, dans le roman historique de Vahé Katcha, intitulé *Un Poignard dans ce jardin*, qui retrace les destinées de divers personnages arméniens engloutis dans les méandres du génocide, les dernières lignes, poignantes et sans illusion, illustrent l'idée que les massacres des Arméniens ne peuvent que sombrer dans l'oubli, le seul personnage rescapé, paradigme de tout survivant arménien, étant tragiquement « en retard d'un génocide » :

Garo est vivant.
Il est citoyen soviétique, libanais, américain, français, brésilien...
Il a surnagé. Il n'est pas sourd. Il n'est pas muet.
On peut le rencontrer dans n'importe quelle partie du globe. Il vous racontera son histoire. Il vous dira comment il a survécu à l'extermination d'un peuple.

⁸⁰⁴ ALTOUNIAN, Janine, « A quel autre parlent les héritiers d'un génocide ? Le cas arménien », in *Revue d'histoire de la Shoah, Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des arméniens*, n° 177-178, janvier-août 2003, p. 515.

⁸⁰⁵ TERNON, Yves, *Enquête sur la négation d'un génocide, op. cit.*, p. 217.

Il vous parlera de son père, de son grand-père, d'un de ses proches, qui a été éliminé. *Mais personne ne veut plus l'entendre car il est en retard d'un génocide.*

Il ne remue que du sable et lorsque par hasard un grain s'en échappe, il est trop léger pour transpercer les consciences.⁸⁰⁶

Le statut particulier du génocide turc, « génocide blanc », laisse apparaître une double problématique quant à sa transmission, menacée par cette absence de reconnaissance et le handicap de la langue diasporique. Le témoignage se heurte alors plus tragiquement que dans le cas du génocide nazi à une impossible coïncidence entre le récit et l'écoute qui peut en être faite. On conviendra cependant que la transmission du génocide nazi connaît également le malaise d'un témoignage mis à mal par un événement lui-même hors de la conception humaine. Ce qui pose problème, c'est l'absence d'interlocuteur dans la transmission du récit testimonial : le dialogue est impossible, et le monologue ne peut satisfaire le témoin d'un crime tel que le génocide, puisqu'il l'enferme dans son « anormalité ». Paul Ricoeur met en lumière dans sa définition du témoignage la nécessité d'un tiers, entre la victime et son bourreau, ou entre la victime et le crime même, figure qui offre son sens au récit testimonial en l'« accréditant ». Le témoignage de la victime n'a de sens qu'en tant qu'il donne lieu à l'écoute du tiers et au jugement porté sur le crime et le coupable.

C'est devant quelqu'un que le témoin atteste de la réalité d'une scène à laquelle il dit avoir assisté, éventuellement comme acteur ou comme victime, mais, dans le moment du témoignage, en position de tiers à l'égard de tous les protagonistes de l'action. Cette structure dialogale du témoignage en fait immédiatement ressortir la dimension fiduciaire : le témoin demande à être cru. Il ne se borne pas à dire : « J'y étais », il ajoute « Croyez-moi ». La certification du témoignage n'est alors complète que par la réponse en écho de celui qui reçoit le témoignage et l'écoute ; le témoignage dès lors n'est pas seulement certifié, il est accrédité.⁸⁰⁷

De la même façon, Hélène Piralian insiste sur la double signification du concept de témoin, qui suppose un locuteur et un récepteur, sans qui le témoignage ne peut advenir ou du moins, ne peut dévoiler son essence. Elle démontre alors que le tiers occupe une place essentielle pour la complétude du témoignage :

Si être témoin se dit à la fois de celui qui parle de ce qu'il a vu, vécu ou entendu et de celui qui l'écoute, entend et recueille son témoignage que si ces deux sortes de témoins sont réunis. Ce qui implique la nécessité, pour

⁸⁰⁶ KATCHA, Vahé, *Un Poignard dans ce jardin*, Presses Pocket, p. 508. (C'est moi qui souligne.)

⁸⁰⁷ RICOEUR, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 205.

qu'un témoignage soit possible, de l'existence d'un autre, un autre qui ne soit pas l'exterminateur. C'est ainsi que le témoignage, au sens où nous l'employons, serait fait non seulement de paroles dites à un autre (que son écoute constitue comme témoin, garant de la véracité de ce qu'il entend) mais aussi de la croyance de cet autre en la véracité de cette parole, qui ainsi pourrait authentifier le vécu du survivant et le lui restituer.⁸⁰⁸

- Le témoignage comme douloureux monologue.

On conçoit dès lors que la dimension « inimaginable » des génocides turc et nazi et le schisme inédit qui en découle entre l'univers des rescapés et le monde des « autres » entraînent l'impossibilité aprioritique du témoignage. Paul Ricœur résume cette dramatique impossibilité d'être entendues que subissent les victimes de génocides, faute d'interlocuteur à même de concevoir l'ampleur de l'horreur : « C'est sur ce fond de confiance présumée que se détache tragiquement la solitude des « témoins historiques » dont l'expérience extraordinaire prend en défaut la capacité de compréhension moyenne, ordinaire. Il est des témoins qui ne rencontrent jamais l'audience capable de les écouter et de les entendre. »⁸⁰⁹. Le philosophe esquisse pourtant peu après, de manière indirecte, une échappatoire au tragique monologue forcé des survivants de génocide. En effet, il poursuit son analyse en argumentant : « Pour être reçu, un témoignage doit être approprié, c'est-à-dire dépouillé autant que possible de l'étrangeté absolue qu'engendre l'horreur. Cette condition drastique n'est pas satisfaite dans le cas des témoignages de rescapés. »⁸¹⁰. Bien qu'il semble condamner la voie esquissée – celle du dépouillement –, P. Ricœur n'en entrouvre pas moins une possible issue qui sera d'ailleurs explorée par nombre de rescapés.

Dans le cas du « génocide blanc » des Arméniens, la non-reconnaissance du crime par les coupables met d'autant plus en évidence la rupture qui s'opère entre les survivants et les personnes à même d'entendre – au double sens du terme – les témoignages qui leur sont offerts. Ce « tiers » susceptible de recevoir le récit des rescapés réfugiés pour la plupart en diaspora, s'avère quasi systématiquement absent, qu'il refuse l'écoute ou qu'il ne soit pas capable de comprendre ce qui lui est dit. Le témoignage demeure alors, tacite, en chaque survivant, provoquant un tragique et douloureux non-dit qui le phagocyte, car la parole qui ne

⁸⁰⁸ PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, op. cit., p. 23.

⁸⁰⁹ RICOEUR, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 208.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 223.

se libère pas envahit le survivant jusqu'à la suffocation, pour reprendre une image de R. Antelme. Janine Altounian résume à ce sujet la condamnation à la souffrance que représente l'absence de récepteur du récit testimonial :

S'il n'existe aucune instance tierce susceptible de faire droit à une vérité disqualifiée, devenue impuissante à se penser, s'énoncer, la parole ne peut émerger du sujet en souffrance qui en reste néanmoins envahi, abasourdi.⁸¹¹

Elle développe par ailleurs cette réflexion en stipulant que l'impossible écoute d'un tiers condamne le survivant à demeurer dans un monologue tragique entre son expérience et le récit avorté qu'il aurait pu en faire. Le génocide se poursuit après la survie de la victime, en supprimant l'échappatoire de la parole partagée, la condamnant à une « double expérience traumatique », dont le second épisode n'est sans doute pas le moins traumatisant pour le rescapé :

Les survivants à une violence meurtrière de masse survivent à une double expérience traumatique, car survivre à l'entreprise du bourreau expose par la suite à l'emprise muette de la passivité des tiers. Les survivants ont, en effet, échappé à la mort mais non à l'invalidation en eux de l'être parlant.⁸¹²

Si l'on considère à la suite d'Emile Benveniste que le *logos* constitue l'ego car « c'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d' « ego » »⁸¹³, on comprend facilement que le défaut d'un tiers récepteur du témoignage parachève le génocide en parvenant finalement à « déshumaniser » des victimes condamnées à subir une tragique aphasie. Pouvoir transmettre son expérience devient alors désir fou, fantasme de survivant plus ou moins latent.

Les témoins arméniens expriment peu ce désir, peut-être écrasés sous le joug de l'oubli et du négationnisme qui en découle, tandis qu'on le retrouve comme un *leitmotiv* au fil de *Si c'est un homme*. En effet, ce désir s'exprime dans une sphère onirique au sein même du

⁸¹¹ ALTOUNIAN, Janine, « A quel autre parlent les héritiers d'un génocide ? Le cas arménien. », in *Revue d'histoire de la Shoah, Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des arméniens*, op. cit., p. 515.

⁸¹² ALTOUNIAN, Janine, « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », *Un génocide aux déserts de l'inconscient*, op. cit., p. 308.

⁸¹³ BENVENISTE, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Tome I, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1966, p. 259.

camp d'extermination : lors de son travail harassant, le déporté Levi se laisse aller à un rêve éveillé où l'occasion lui serait offerte de raconter l'enfer d'Auschwitz :

Puis une femme passerait et me demanderait en italien : « Qui es-tu ? », et en italien je lui raconterais, et elle comprendrait, et elle m'inviterait à manger et à dormir. Et comme elle ne croirait pas aux choses que je lui dirais, je lui ferais voir le numéro sur mon bras, et alors elle croirait.⁸¹⁴

Il apparaît ici que l'imagination du déporté mêle fantasme et réalité concentrationnaire : si la femme, italienne, permet à Primo Levi de se reconstituer physiquement et psychiquement – elle lui offre à manger certes, mais surtout la possibilité de s'exprimer dans sa langue natale –, elle est aussi et surtout incarnée par son incrédulité, qui amène le déporté à donner des preuves en se replongeant dans l'univers concentrationnaire à travers son tatouage, symbole de la destruction de son identité, changée en matricule. L'optimisme fantasmagorique de ce rêve diurne est vite abandonné lorsqu'il devient rêve nocturne, dans lequel l'inconscient des déportés (d'après Primo Levi, ce rêve est partagé par tous les déportés) fait émerger le refus d'écoute des « autres ». Alors que la « femme » écoutait, comprenait au final et avait la possibilité de croire, la scène du rêve place le déporté face à une vérité douloureuse : son récit, loin d'être cru, n'est ni compris, ni réellement entendu. A la « jouissance intense » de raconter succède la « douleur à l'état pur » de n'être pas compris :

Voici ma sœur, quelques amis que je ne distingue pas très bien et beaucoup d'autres personnes. Ils sont tous là à écouter le récit que je leur fais [...]. C'est une jouissance intense, physique, inexprimable que d'être chez moi, entouré de personnes amies, et d'avoir tant de choses à raconter : mais c'est peine perdue, je m'aperçois que mes auditeurs ne me suivent pas. Ils sont même complètement indifférents : ils parlent confusément d'autre chose entre eux, comme si je n'étais pas là. Ma sœur me regarde, se lève et s'en va sans un mot.⁸¹⁵

Ainsi, il n'est plus question de répondre à l'incrédulité : le déporté se voit totalement annihilé par l'indifférence d'autrui, l'absence d'écoute le rend lui-même évanescent, inexistant. Primo Levi revient sur ce rêve lors d'un entretien, expliquant que « c'était un rêve prophétique, et qu'on peut lui donner l'explication que la psychanalyse donne des rêves : le rêve est une libération mais, s'il n'est pas terminé, la libération n'a pas lieu. »⁸¹⁶. Pourtant, cette « prémonition » s'avère invalide pour Primo Levi lui-même, qui ne considère pas son

⁸¹⁴ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 46.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁸¹⁶ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 69.

écriture comme résultant d'une impossible écoute. De façon très lapidaire, il déclare d'ailleurs : « Je n'ai pas eu le sentiment d'être incompris. [...] On m'a manifesté de la compréhension, de la solidarité, je ne me suis jamais trouvé gêné pour raconter mon histoire. »⁸¹⁷. Il n'abandonne pas pour autant l'idée d'une incommunicabilité de l'expérience, même s'il ne l'a pas vécue en personne, mais simplement expérimentée de façon onirique à Auschwitz. Dans *Les Naufragés et les rescapés*, il écrit que « les vérités qui dérangent rencontrent un chemin difficile », montrant certes la difficulté de transmettre le témoignage des camps, mais surtout la possibilité de cette transmission. Sans être aisée, elle s'avère réalisable.

De manière encore plus évidente et surprenante pour un rescapé du génocide des Arméniens, Grigoris Balakian rapporte dans *Le Golgotha arménien* l'intérêt que lui accorde sa famille lors de son retour de déportation et l'écoute curieuse qu'elle lui consacre :

Une pluie de questions s'abattait sur moi, tous avaient hâte de m'entendre leur raconter mon histoire, quand je brûlais moi-même de savoir tout ce qui s'était passé depuis mon arrestation. Nos questions s'entrecroisaient ; les larmes amères de chagrin avaient cédé la place aux larmes de joie.⁸¹⁸

Alors qu'il est couramment question d'un tragique monologue qui se heurte à l'indifférence voire au rejet d'autrui, G. Balakian dépeint un dialogue dans lequel questions et réponses se succèdent, « s'entrecroisent », pour former un récit polyphonique libérant chaque locuteur des affres de l'horreur génocidaire. *A contrario*, le narrateur du *Conte de la pensée dernière* d'Edgar Hilsenrath exprime quant au génocide des Arméniens une sensation ou un sentiment partagé par nombre de rescapés, plus ou moins tacitement : « Je parlai de mon peuple que les Turcs avaient massacré, et les représentants de toutes les nations m'écoutèrent un moment. Mais très vite, ils se lassèrent et quittèrent la salle les uns après les autres. Finalement, je me retrouvai seul. »⁸¹⁹.

L'incompréhension des « autres », voire leur indifférence, peut ainsi se faire jour chez les déportés au cœur de l'expérience, par l'intermédiaire du rêve dans *Si c'est un homme*, de façon directe pour Robert Antelme et Jorge Semprun. Pour R. Antelme, l'écoute de ceux qui n'ont pas partagé l'expérience de l'horreur est bien présente mais foncièrement inutile : la

⁸¹⁷ LEVI, Primo, *Le Devoir de mémoire*, Paris, Mille et une nuits, 1995, p. 156.

⁸¹⁸ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, pp. 205-206.

⁸¹⁹ HILSENATH, Edgar, *Le Conte de la pensée dernière*, *op. cit.*, p. 19.

connaissance issue des camps ne peut être féconde pour – et dans - le monde extérieur au camp. Les soldats américains, libérateurs du camp, écoutent, croient comprendre, et s'insèrent bien vite dans une pseudo compréhension confortable, comme le déplore R. Antelme :

Les soldats se baladent dans une ville où il faudrait ajouter bout à bout toutes les histoires, où rien n'est négligeable. Mais personne n'a ce vice. La plupart des consciences sont vite satisfaites et, avec quelques mots, se font de l'inconnaissable une opinion définitive. Alors, ils finissent par nous croiser à l'aise, se faire au spectacle de ces milliers de morts et de mourants.⁸²⁰

On voit ici qu'il dénonce une puissance de l'habitude qui parvient à effacer l'horreur derrière le masque de la banalité, sans pour autant parvenir à établir de quelconques liens entre les déportés et les soldats. Le dialogue s'avère également rompu, non plus directement par les récits des déportés, mais par l'indifférence de l'habitude. Ces « consciences » vite repues du « spectacle » de l'horreur n'en percent pas la profondeur.

- Une exhaustivité inatteignable.

Pour forer cet incompréhensible, Robert Antelme comprend qu'il faudrait juxtaposer tous les récits possibles..., « vice » dont l'intuition se transforme en pratique d'écriture pour Jorge Semprun. Dans *Le Grand voyage* déjà, J. Semprun parle d'une « expérience difficilement communicable »⁸²¹, qu'il vaut mieux taire. Comme l'explique Françoise Nicoladzé, « la question de l'écoute de l'expérience indicible et inaudible se pose au narrateur dès le printemps 1945 »⁸²². C'est en effet quelques jours après la libération de Buchenwald, en avril 1945, que Jorge Semprun et quelques camarades rescapés, « futurs rapatriés », s'interrogent sur les modalités du récit à fournir pour être compris. Dès les premières réflexions, une certitude se dessine : l'écoute et la compréhension d'autrui sont des buts difficiles à atteindre.

⁸²⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 318.

⁸²¹ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., p. 254.

⁸²² NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun, Une écriture tressée aux spirales de l'Histoire*, Castelnau, Climats, 1997, p. 128.

Le vrai problème n'est pas de raconter, quelles qu'en soient les difficultés. C'est d'écouter... Voudra-t-on écouter nos histoires, même si elles sont bien racontées ?⁸²³

A nouveau, il s'avère que l'indicible se trouve supplanté par le problème de l'inaudible, vite lié au problème de l'incompréhensible : « Raconter bien, ça veut dire : de façon à être entendus. »⁸²⁴. Dès la libération du camp, Jorge Semprun fait l'expérience de l'incompréhensible. A l'instar de Robert Antelme, il conçoit que l'incompréhension naît d'une imperfection de la parole des déportés et d'une dramatique disproportion entre les mots et l'horreur : pour bien dire, il faudrait tout dire, cet infini du récit devenant seul gage d'une compréhension absolue de l'expérience, et non plus simple effleurement dont les consciences se contentent :

Ils ne peuvent pas comprendre, pas vraiment, ces trois officiers. Il faudrait leur raconter la fumée : dense parfois, d'un noir de suie dans le ciel variable. Ou bien légère et grise, presque vaporeuse, voguant au gré des vents sur les vivants rassemblés, comme un présage, un au revoir. [...] Il y faudrait des heures, des saisons entières, l'éternité du récit, pour à peu près en rendre compte.⁸²⁵

Le narrateur transmet ici une idée simple et impossible : il faut, pour être compris, tout dire et dans ce « tout » réside le handicap du témoin. Jorge Semprun résume de façon lapidaire l'impossible nécessité d'un récit intégral : « Il me faudrait plusieurs vies pour raconter toute cette mort. Raconter cette mort jusqu'au bout, tâche infinie. »⁸²⁶. Jorge Semprun multiplie alors les tentatives pour circonscrire un récit fuyant, infini, qui se renouvelle sans cesse. Lorsqu'il essaie, dès la libération du camp, un des récits possibles de l'horreur, par la médiation du film *Mazurka*, l'écoute du « jeune officier » français ne se dément pas, mais la réaction finale est plus que prévisible : l'officier sombre dans le « désarroi » et l'« embarras », le narrateur passant donc en marge de l'intérêt escompté :

Il m'avait écouté attentivement mais dans un désarroi de plus en plus perceptible. [...] A la fin, il est resté plongé dans un silence embarrassé. Embarrassant, aussi. Mon premier récit sur les dimanches à Buchenwald était un bide complet.⁸²⁷

⁸²³ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 134.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 84.

Considérant que « cette expérience est inépuisable »⁸²⁸, J. Semprun cherche à trouver le « bon début » du récit à effectuer pour attirer l'attention de son interlocuteur et transmettre au plus juste l'expérience concentrationnaire. Perturbé par la réticence du jeune officier français, J. Semprun convient avec lui de la nécessité de débiter ce récit par l'essentiel de l'expérience, soit le « Mal radical » : « Il y a toute sorte de bons débuts, lui dis-je. Celui-ci est anecdotique. Il faudrait commencer par l'essentiel de cette expérience. »⁸²⁹. Par ailleurs, J. Semprun rapporte s'être vu remettre un exemplaire du *Grand voyage* en espagnol, lequel ne présentait que des pages blanches. Cette virginité symbolique amène J. Semprun à considérer de nouveau le caractère infini du récit concentrationnaire, et la tâche de Sisyphe qui l'attend.

Ce livre que j'avais mis près de vingt ans à pouvoir écrire, s'évanouissait de nouveau, à peine terminé. Il me faudrait le recommencer : tâche interminable, sans doute, que la transcription de l'expérience de la mort.⁸³⁰

Dans *Quel beau dimanche !*, J. Semprun analyse également l'impossible exhaustivité du récit sur Buchenwald et constate avec désillusion :

[...] J'avais eu l'impression que je pourrais raconter. [...] Mais il ne faut pas se faire d'illusions : jamais on ne pourra tout dire. Une vie n'y suffirait pas. Tous les récits possibles ne seront jamais que les fragments épars d'un récit infini, littéralement interminable.⁸³¹

Pour sa part, Grigoris Balakian laisse voir dans sa préface une intuition précoce sur cette impossible exhaustivité en refusant de s'inscrire dans la lignée des grands historiographes arméniens, capables de retracer d'une « plume éloquente animée d'un souffle patriotique » la « grande histoire collective » arménienne. Confronté au génocide, dans lequel « chaque Arménien supplicié et chaque Arménien rescapé a son histoire tragique individuelle », G. Balakian juge qu'il faudrait « une plume surnaturelle » pour narrer « les morts atroces [des Arméniens] dans des supplices sans nombre et sans nom ». Il annonce alors d'emblée avec sincérité au peuple arménien : « Je n'ai rédigé qu'un exposé sommaire, car il est humainement impossible de décrire l'effroyable et indicible martyre de tes plus d'un million et demi de fils disparus »⁸³². Au cœur de son récit, G. Balakian illustre cette

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 285.

⁸²⁹ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 282.

⁸³¹ SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche !*, op. cit., p. 125.

⁸³² BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 15.

affirmation en pointant l'impossibilité de faire d'un épisode narré le paradigme du génocide en son entier. Il explique en effet après avoir rapporté un des massacres d'Arméniens :

Ce n'est là qu'un des milliers d'épisodes du terrible martyr arménien, qui entacha l'histoire de l'humanité, ternit la chrétienté et révéla la faillite de la fameuse civilisation européenne du XXème siècle.⁸³³

Le Golgotha arménien dément ici de façon catégorique l'analyse de l'écrivain arménien Ochagan (qui n'a pas été un témoin direct du génocide et ne l'a pas subi en personne, ayant quitté Constantinople avant la première rafle d'intellectuels), qui condamne un récit qui ne serait pas capable de transmettre l'intégralité de l'expérience génocidaire : il considère que le récit qui doit être effectué doit représenter « la grande histoire », et que le témoin doit parvenir à associer la multitude d'histoires individuelles pour parvenir à une histoire collective du peuple arménien. Ochagan cherche, on le comprend dès lors, un historiographe contemporain à l'image des historiographes médiévaux, cette « plume surnaturelle » dont G. Balakian souligne d'emblée l'inexistence. Dans *Les Paralipomènes*, qui traite du génocide des Arméniens (mais qui n'est malheureusement pas disponible en traduction), Ochagan constate contrairement au Père Balakian :

Chaque mort et chaque survivant ont leur histoire. Celui qui va tenter d'écrire la catastrophe doit faire le tour de milliers d'histoires pour pouvoir écrire une seule et grande Histoire. L'écrit sur la catastrophe doit être encyclopédique ou n'est pas.⁸³⁴

Pour sa part, Paul Ricoeur parle à ce sujet du caractère nécessairement fragmentaire du récit historique, et notamment du témoignage issu d'un génocide, la sélection obligatoire qui précède tout témoignage le rendant partiel et partial : « Si on ne peut se souvenir de tout, on ne peut pas non plus tout raconter. L'idée de récit exhaustif est une idée performativement impossible. Le récit comporte par nécessité une dimension sélective. »⁸³⁵. Une rescapée arménienne du génocide, Victoria Arvazian, décrit dès l'incipit de son récit son incapacité à rapporter l'intégralité et l'intégrité des événements vécus : « Il m'est impossible de décrire toutes les souffrances que j'ai subies et toutes les horreurs que j'ai vues. Je note quelques

⁸³³ *Ibid.*, p. 120.

⁸³⁴ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides*, op. cit., p. 369.

⁸³⁵ RICOEUR, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 579.

épisodes de cette vie infernale. »⁸³⁶. Un témoin occidental comme Henry Barby partage des réflexions similaires, mais s'interroge paradoxalement sur les épisodes symboliques à sélectionner pour parvenir à représenter l'intégralité du génocide, ou du moins, en faire concevoir la globalité : « Je ne sais, parmi tant d'horreurs sans nom, quelles scènes de meurtres ou de sadisme choisir plutôt que telles autres pour donner une idée complète de l'effarant martyre du peuple arménien. »⁸³⁷. Le dessein du journaliste paraît assez optimiste : comment, en effet, parvenir à rendre son intégralité au génocide par la juxtaposition d'épisodes sélectionnés, assemblage par définition subjectif et partiel, alors même que « l'inventaire de l'inhumain est sans fin »⁸³⁸ ? Jorge Semprun, à plusieurs décennies de distance, semble répondre à l'utopique ambition de Henry Barby lorsqu'il résume dans un entretien avec Elie Wiesel : « On ne peut pas tout dire, tout faire imaginer, tout faire comprendre. C'est évident que non. »⁸³⁹. Cette recherche certes utopique d'un récit intégral se trouvait déjà dans le témoignage concernant les massacres de 1909, *Parmi les ruines*, dans lequel son auteur Zabel Essayan s'affronte jusqu'à la folie à cet obstacle du morcellement et de la subjectivité du témoignage, image tragiquement imparfaite de l'abjection turque. Marc Nichanian parle à ce sujet de l'ambition démesurée et condamnée à l'échec de Z. Essayan lorsqu'elle transcrit les scènes auxquelles elle a assisté : « Elle appelle, elle exige, une image pour la « totalité », une image pour la « somme », un récit sans fin, dans lequel aucun détail ne serait omis. »⁸⁴⁰. Cette quête utopique laisse une trace dans le récit même, Zabel Essayan mettant en évidence son handicap, et le comparant à l'impossibilité des survivants directs des massacres d'offrir à leurs interlocuteurs un compte-rendu intégral de leurs expériences. Elle explique :

Il est impossible d'imaginer la somme de souffrances représentée par chacun des individus qui composent cette foule. En effet, il est impossible de saisir et de sentir en une seule fois l'abominable réalité. Celle-ci reste en-dehors des limites de l'imagination humaine. Ceux qui l'ont vécue sont incapables de la raconter en son entier. Tous bégaiement, soupirent, pleurent, et ne font que présenter des incidents isolés.⁸⁴¹

Là encore, c'est Jorge Semprun qui parvient à résumer le statut paradoxal du témoignage issu d'un génocide, confronté à une inatteignable intégralité car « c'est une écriture inépuisable, à la fois impossible et inépuisable. On ne peut pas tout dire, mais on

⁸³⁶ ASSO, Annick, *Le Cantique des larmes*, op. cit., p. 171.

⁸³⁷ BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante*, op. cit., p. 76.

⁸³⁸ STEINER, George, *Errata*, op. cit., p. 176.

⁸³⁹ SEMPRUN, Jorge / WIESEL, Elie, *Se taire est impossible*, op. cit., p. 17.

⁸⁴⁰ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage, littératures arméniennes au XXème siècle*, op. cit., p. 240.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 35.

n'aura jamais tout dit. On peut dire à chaque fois davantage.»⁸⁴². Davantage ou différemment, comme il en témoigne assez au fil de ses œuvres, compositions polymorphes autour d'un thème unique. Dans *Quel beau dimanche !*, J. Semprun revient sur ce récit infini, interminable, qui semble se doter d'une autonomie qui condamne le témoin à une tâche impossible :

Peut-être n'arrivais-tu pas à terminer ce récit parce qu'il était, par définition, interminable, parce que le mot « fin », même si tu parvenais un jour à l'écrire, ne sanctionnerait que dérisoirement que l'interruption provisoire d'une écriture – d'une mémoire – qui reprendrait aussitôt son travail, ouvert ou souterrain, explicite ou sournois.⁸⁴³

Il est intéressant de noter qu'Ochagan, dans son œuvre *Les Paralipomènes*, arrive à une conclusion similaire à celle de J. Semprun sur l'inatteignable essence de l'expérience génocidaire, dotée d'une étrange autonomie qui résiste à toute percée du témoignage, même celle de l'écrivain, car « La catastrophe est infinie, mais étrangement uniforme, elle échappe à l'effort de l'artiste pour l'embrasser toute entière. »⁸⁴⁴. Déjà, durant sa déportation, J. Semprun avait entrouvert le voile sur l'infini du récit à effectuer, alors qu'il se trouvait dans la position de l'« autre » face au rescapé du Sonderkommando d'Auschwitz.

- Une écoute problématique.

Le narrateur de *L'Écriture ou la vie* lie d'emblée la longueur du récit à sa réception, à la « capacité d'écoute » du récepteur du témoignage. Il conclut à la « fin » toute relative du récit du rescapé : « il était évident que le récit aurait pu se prolonger indéfiniment, jusqu'à l'épuisement de notre capacité d'écoute »⁸⁴⁵. Finalement, selon J. Semprun, ce qui défie avant tout le témoin, c'est cette « capacité d'écoute » à laquelle se heurte son récit. Comme la problématique ne résidait plus dans ce qui pouvait être dit mais dans ce qui pouvait être compris, le récit doit s'adapter à son auditoire, et céder au comportement de celui-ci. Ainsi, dans *L'Écriture ou la vie*, Jorge Semprun rapporte en de multiples occurrences le malaise ressenti face aux questions que certaines personnes lui posaient. Il révèle la nature incongrue, voire déplacée, des interrogations de ceux qui n'ont pas expérimenté les camps de

⁸⁴² *Se taire est impossible*, op. cit., p. 18.

⁸⁴³ SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche !*, op. cit., p. 338.

⁸⁴⁴ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides*, op. cit., p. 365.

⁸⁴⁵ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 61.

concentration allemands. Les « autres » auraient été prêts à écouter, mais incapables d'entendre des réponses qui ne peuvent en aucun cas correspondre aux plates questions posées. Surgit ici, à nouveau, le fossé creusé par l'enfer nazi, entre une curiosité naïve à laquelle ne peut répondre l'ancien déporté sans trahir l'essence même de son expérience, en la plongeant dans la trivialité du quotidien, et le récit de l'inimaginable des camps, irrecevable pour les hommes « normaux ». Jorge Semprun explique à ce propos avoir été pris en étau entre des gens dépourvus d'attention pour les rescapés, angoissés à l'idée de découvrir la vérité des camps, et d'autres, candides et curieux, avides de réponses qu'ils ne peuvent pourtant supporter :

Pour mon malheur, ou du moins ma malchance, je ne trouvais que deux sortes d'attitudes chez les gens du dehors. Les uns évitaient de vous questionner, vous traitaient comme si vous reveniez d'un banal voyage à l'étranger. Vous voilà donc de retour ! Mais c'est qu'ils craignaient les réponses, avaient horreur de l'inconfort moral qu'elles auraient pu leur apporter. Les autres posaient des tas de questions superficielles, stupides – dans le genre : c'était dur, hein ? -, mais si on leur répondait, même succinctement, au plus vrai, au plus profond, opaque, indicible, de l'expérience vécue, ils devenaient muets, s'inquiétaient, agitaient les mains, invoquaient n'importe quelle divinité tutélaire pour en rester là. Et ils tombaient dans le silence, comme on tombe dans le vide, un trou noir, un rêve.⁸⁴⁶

Jorge Semprun n'a de cesse de pointer l'inévitable impasse dans laquelle le survivant se voit acculé : les questions « mal posées » entraînent de fait des réponses imparfaites, qui couvrent la réalité abjecte et inédite des camps d'un voile de banalité qui interdit la compréhension réelle de l'univers concentrationnaire. Le narrateur de *L'Écriture ou la vie* résume l'aporie dans laquelle s'enserrent survivants et « hommes normaux », suivant le vocabulaire de D. Rousset : pour comprendre le génocide, et poser les « bonnes » questions, il faudrait l'avoir vécu et donc, ne plus avoir besoin de poser de questions. J. Semprun dédouane ainsi ses interlocuteurs de leurs questions sclérosantes :

« C'était dur hein ? » était une question qui n'ouvrait sur rien, qui clôturait même tout espace de questionnement, par une réponse inévitable, affirmative, mais ne menant à rien. Oui, c'était dur : et après ? J'aurais dû m'y attendre, j'aurais dû être prêt à répondre à une question aussi mal posée. Depuis quinze jours, chaque fois que j'avais eu affaire à des gens du dehors, je n'avais entendu que des questions mal posées. Mais pour poser les bonnes questions, peut-être fallait-il déjà connaître les réponses.⁸⁴⁷

⁸⁴⁶ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., pp. 145-146.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 129.

J. Semprun met ici en évidence, une nouvelle fois, l'inévitable fossé qui s'est créé entre l'univers concentrationnaire et la société « extérieure » ou « normale » selon le terme choisi par les anciens déportés. Cette rupture évidente et *a priori* insurmontable naît avant tout de l'inadéquation entre le langage de ce monde extérieur et sa capacité à traduire un univers absolument hors de sa sphère de signification. Ainsi, la majorité des rescapés de génocides, et tout particulièrement du génocide nazi, analyse le schisme sémantique que constitue l'expérience génocidaire, et notamment l'impossibilité linguistique de transcrire celle-ci. Cette « crise du sens » laisse apparaître une profonde remise en cause du langage comme vecteur de l'Horreur, de l'impuissance la plus tragique à la possible révélation d'une capacité inédite à « tout dire », pour reprendre les termes sempruniens.

3. Crise du sens restaurée par l'avènement de l'écriture ?

3.1. Une issue scripturaire ?

3.1.1. Nouvelle portée du langage, mis à mal et révélé par les génocides.

Les rescapés des génocides turc et nazi font le pari de dire l'indicible, bien que « leur instrument ait servi Belsen, qu'on soit parvenu à nommer toutes ces choses sans que se paralysât la bouche humaine »⁸⁴⁸. Ce n'est pas à un vide langagier que les survivants se heurtent mais bien à un vide sémantique : les mots sont toujours disponibles mais que sont-ils encore capables d'exprimer ?

- Des mots inutilisables ? La question du vide sémantique.

La problématique du vide sémantique qui découle de la confrontation du langage à l'Horreur reste latente dans la majorité des récits de rescapés arméniens, qui soulignent pourtant l'indicibilité de leur expérience. Leurs témoignages s'inscrivent comme la paradoxale transcription de cet indicible, sans que leurs auteurs ne s'attachent ou ne s'attardent à analyser la particularité du langage confronté à l'écueil de l'intransmissible. A *contrario*, Primo Levi, Robert Antelme et Jorge Semprun témoignent dans leurs œuvres respectives d'une inadéquation des mots à l'infâme, de la langue à son objet. Le langage se révèle *a priori* incapable de cerner le Sens, l'essence d'une réalité inouïe, alogique. Alors qu'il devait s'inscrire comme la médiation entre l'expérience de l'abjection et sa transcription, le langage ne fait qu'en hypertrophier l'absence de liens ou du moins l'éloignement inexpugnable. Comme l'analyse Krikor Beledian au sujet du génocide turc – analyse qui s'adapte parfaitement au génocide nazi –, l'expérience génocidaire ruine tout fondement conceptuel sur lequel se développe le langage. Loin d'être la barrière sémantique rassurante, le langage devient abîme angoissant :

L'expérience des limites du langage, c'est l'expérience-limite du langage lui-même quand celui-ci est contesté, semble suspendu, a cessé d'être opératoire et, comme toutes les valeurs de l'humanité, au lieu de protéger, d'être notre lien, nous trahit ; il n'est plus porté par le sens et n'est pas soutenu par un terme absolu : Dieu, le Bien, la justice ou la solidarité.⁸⁴⁹

⁸⁴⁸ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in STEINER, *Langage et silence*, op. cit., p. 87.

⁸⁴⁹ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides*, op. cit., p. 362.

Comprenant l'impossibilité de dire son expérience « telle quelle », comme le lui préconisait son « désir frénétique », Robert Antelme expérimente ce malaise sémantique et l'explique dans son avant-propos à *L'Espèce humaine* :

[...] Il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvrons entre le langage dont nous disposions et cette expérience que [...] nous étions encore en train de poursuivre dans notre corps. Cette disproportion entre l'expérience que nous avons vécue et le récit qu'il était possible d'en faire ne fit que se confirmer par la suite.⁸⁵⁰

Il est évident que Robert Antelme expérimente « l'angoisse de la perte de sens qui est traduite dans l'interrogation portant ostensiblement sur la langue »⁸⁵¹, malaise face à l'impasse linguistique issue des camps : la non-coïncidence des mots et de la réalité qu'ils sont censés exprimer et qui pourtant leur échappe. Car, si « les faits ne parlent pas d'eux-mêmes ; c'est une erreur de le croire »⁸⁵², encore faut-il, une fois dépassée cette crédulité, pouvoir transmettre ces « faits » avec un langage qui, lui, ne va plus de soi. Ainsi, chez Primo Levi, ce n'est pas tant le langage en général que ses constituants, les mots eux-mêmes, qui ne souffrent plus la possibilité de la transmission du génocide. Le sens s'efface, le flux verbal ne parvient pas à remplir les enveloppes vides des mots, l'aphasie guette le narrateur – comme la « suffocation » chez Robert Antelme –, le vide sémantique n'autorisant que l'utilisation de mots symbolisés par – et symbolisant – la vacuité d'un vocabulaire aux liens rompus avec un signifié extrême. Le langage demeure, certes, son usage s'avère toujours possible, mais les mots sonnent creux :

De même que ce que nous appelons faim ne correspond en rien à la sensation que l'on peut avoir quand on a sauté un repas, de même notre façon d'avoir froid mériterait un nom particulier. Nous disons « faim », nous disons « hiver », et en disant cela nous disons autre chose, des choses que ne peuvent exprimer les mots libres, créés par et pour des hommes libres [...].⁸⁵³

On comprend ici que les mots deviennent duels : croyant exprimer une réalité, ils ne font que la couvrir du voile de la banalité quotidienne. L'écorce commune ne cache finalement qu'une distorsion tragique, celle du vide. Comme l'écrit Elie Wiesel, la « parole a

⁸⁵⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 9.

⁸⁵¹ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 120.

⁸⁵² PEREC, Georges, *L. G. Une Aventure des années soixante*, op. cit., p. 93.

⁸⁵³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 132.

déserté le sens qu'elle était censée recouvrir ; impossible de les rapprocher »⁸⁵⁴. Pour sa part, Jorge Semprun mentionne à plusieurs reprises dans *L'Écriture ou la vie* cette inadéquation des mots à l'expérience génocidaire, sans pour autant que ce constat débouche sur l'affirmation d'une ruine linguistique. Le narrateur semble se contenter de mettre en lumière l'imperfection des mots, sans remettre en cause la transmission du témoignage. Il remarque ainsi :

Il mâchait lentement, faisant durer le plaisir. Mais ce mot ne convient certainement pas : il y a de la gratuité dans le mot plaisir. Il y a de la légèreté, de l'imprévisible. C'est un mot trop désinvolte pour parler du sérieux avec lequel le vieux Français accomplissait, quelque peu hystériquement, le rite de se nourrir.⁸⁵⁵

Cette imperfection linguistique poursuit le rescapé après la libération du camp, comme si la rupture opérée lors du génocide ne pouvait se résorber avec le temps : le fossé entre signifiant et signifié se rappelle au narrateur au détour de conversations sur les camps de concentration, « en 1961 ».

Je me suis réveillé en sursaut, après une semaine de récits sur Mauthausen de Manuel A. [...] Mais le mot « sursaut » ne convient pas, réflexion faite.⁸⁵⁶

Ou encore,

Je m'étais réveillé en sursaut. [...] « Réveillé » n'est d'ailleurs pas le terme le plus approprié, même s'il est exact. Car j'avais effectivement quitté, dans un soubresaut, la réalité du rêve, mais ce n'était que pour plonger dans le rêve de la réalité : le cauchemar, plutôt.⁸⁵⁷

Difficile devoir pour le langage que de traduire une réalité concentrationnaire plus irréaliste que les rêves eux-mêmes. Ainsi, Primo Levi en vient à regretter l'inexistence d'un langage concentrationnaire partagé par tous, dont l'invention aurait permis de transcrire au plus juste l'horreur des camps.

Si les Lager avaient duré plus longtemps, ils auraient donné le jour à un langage d'une âpreté nouvelle, celui qui nous manque pour expliquer ce

⁸⁵⁴ WIESEL, Elie, *Paroles d'étranger*, op. cit., p. 8.

⁸⁵⁵ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 190.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 251.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 163.

que c'est que de peiner tout le jour dans le vent, à une température au-dessous de zéro [...].⁸⁵⁸

Comme le montrent ces regrets, sans le recours à la langue concentrationnaire avortée, l'absence de vecteurs propres à communiquer l'indicible s'avoue indéfectible. Au sein du camp, le déporté prend déjà conscience de l'inadéquation de son langage à l'horreur : « [...] Nous nous apercevons que notre langue manque de mots pour exprimer cette insulte : la démolition d'un homme. »⁸⁵⁹. Il apparaît pourtant que ce « manque » n'est peut-être pas aussi tragique que le conçoit dans un premier temps Primo Levi. En effet, comme en témoigne le récit, P. Levi affronte une gageure difficile mais surmontable : utiliser les seuls outils disponibles pour « dire quand même, dire sans dénier la part d'inimaginable de cette expérience vécue, [faisant] la part dans l'écriture à la non-coïncidence »⁸⁶⁰. Zabel Essayan, rare témoin arménien à transcrire explicitement l'atteinte portée au langage par les massacres turcs, a opté pour la même gageure : « dire quand même », en inscrivant l'indicible même au sein de son témoignage, « dire », sans voiler pour autant le caractère inénarrable de l'expérience, « dire » que l'on ne peut « tout dire » :

Ce que je vis est au-delà de toute imagination. Il m'est difficile d'en donner une image entière. Les mots, dans leur sens courant et quotidien, sont incapables d'exprimer l'atroce réalité que mes yeux ont vue, au-delà de tout ce qu'il est possible de raconter.⁸⁶¹

Dans la même optique, dans *L'Espèce humaine*, Robert Antelme multiplie les alliances de mots, les formulations protéiformes, dans le but de redéfinir des termes qui ne peuvent plus et ne doivent pas être compris dans leur signification usuelle, triviale : la soupe est « sauce liquide », le wagon devient « une caisse », entre autres occurrences. Robert Antelme s'avoue conscient de l'abîme dans lequel le langage a sombré : « Nous avons vu ce que les hommes ne « doivent » pas voir ; ce n'était pas traduisible par le langage. »⁸⁶². Comme l'explique Myriam Revault d'Allonnes, bien plus que de transcrire la faim ou la peine, qui ne sauraient refléter la réalité de l'abjection connue, Robert Antelme transcrit ce fossé qui sépare désormais le monde des concentrationnaires et celui des hommes libres : ne pouvant combler cette distance par le langage lui-même, il traduit la distorsion du langage

⁸⁵⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 132.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁶⁰ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 146.

⁸⁶¹ ESSAYAN, Zabel, *Parmi les ruines*, in NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., p. 375.

⁸⁶² ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 22.

dans son récit car « ce qu'Antelme laisse dire, c'est que la « faim », le « froid », la « douleur », n'ont aucune mesure commune avec l'expérience que nous pouvons en avoir ni avec le langage qui est le nôtre, langage d'hommes libres, tissés de mots libres. »⁸⁶³. Inutile de souligner la référence à *Si c'est un homme*, puisque les positions de P. Levi et R. Antelme convergent parfaitement sur ce point.

Cependant, le jugement se modère lorsque le récit ouvre une échappatoire précaire certes, mais réelle ; Robert Antelme, qui recourt au « choix », parvient à forer « une parole dans une incommensurable défaillance de langage »⁸⁶⁴. Au cœur de *L'Espèce humaine*, le narrateur analyse le danger de mystification inhérent au langage du camp :

C'est peut-être le langage qui nous trompe ; il est le même là-bas qu'ici ; nous nous servons des mêmes mots, nous prononçons les mêmes noms. Alors on se met à l'adorer car il est devenu l'ultime chose commune dont nous disposons. [...] On aura toujours cette certitude même méconnaissable pour les siens, d'employer encore ce même balbutiement de la jeunesse, de la vieillesse, permanente et ultime forme de l'indépendance et de l'identité.⁸⁶⁵

Le pont constitué par le langage entre les deux univers absolument divergents de la société quotidienne et du camp de concentration, illusoire mais agréable aux déportés, se trouve brisé à la Libération : nul lien ne relie alors ces deux mondes, et le langage devient une véritable barrière prévenant toute transmission. La langue paraît incongrue dans le camp en ce qu'elle rappelle la vie quotidienne au déporté. Considérée alors comme une puissance, puisqu'elle (ré)insère le déporté dans une sphère familière, la parole s'avère, dans le cas inverse, incapable d'insérer le témoignage de l'horreur dans la vie quotidienne. La force d'un langage identitaire dans le camp se transforme tragiquement en impuissance langagière lorsqu'il s'agit de transmettre son expérience. Le dessein génocidaire de condamner toute possibilité de récit se révèle finalement dans toute son ampleur après la Libération : l'identité du déporté, richesse dans l'univers concentrationnaire, devient une tare et empêche cette « communion », désormais écrasée sous le sceau de l'indicible.

Pour sa part, Primo Levi se fait le guide de la non-coïncidence, en enjoignant son lecteur à se concentrer sur les incertitudes sémantiques nées des camps, tentant de lui faire comprendre qu'il s'agit de lire entre les mots, de concevoir une signification inédite, en

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁶⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., pp. 53-54.

filigrane : les mots servent son récit mais ils ne demeurent que des outils imparfaits, à juger comme tels.

Nous voudrions dès lors inviter le lecteur à s'interroger : que pouvaient bien justifier au Lager des mots comme « bien » et « mal », « juste » et « injuste ».⁸⁶⁶

On voit que Primo Levi laisse planer le doute sur la portée signifiante des mots, mais qu'il oriente son lecteur vers l'inadéquation du langage que l'homme emploie. Dans une de ses œuvres ultérieures, *Lilith*, où le génocide tisse la trame implicite de diverses nouvelles, le narrateur met en avant la difficulté à cerner la portée signifiante des mots, et notamment des adjectifs, propres et prompts à présenter une image faussée de la réalité. Après quelques lignes, P. Levi s'interroge :

[...] Et ici commencent nos difficultés de chroniqueur. Nous avons écrit « très loin », « grande », « chaude », « énorme » : l'Australie est très loin d'ici, un éléphant est grand et une maison est plus grande encore, ce matin j'ai pris un bain chaud, l'Everest est énorme. Il est clair que quelque chose ne va pas dans notre vocabulaire. Si ce récit doit vraiment être écrit, il faudra avoir le courage d'éliminer tous les adjectifs qui tendent à susciter l'étonnement : ils auraient pour effet au contraire d'appauvrir la narration.⁸⁶⁷

Primo Levi semble offrir ici le remède pour un témoignage à même d'être compris de tous, qui, éloignant le pathos, permettrait de traduire l'expérience concentrationnaire, sans la dénaturer. Pourtant, paradoxalement, dans les dernières pages de *Lilith*, après avoir mis à bas la capacité du langage à traduire l'horreur, il avoue grâce à son métier de chimiste se « retrouver plus riche [...] parce que pour [lui] des termes comme « clair », « obscur », « léger », « bleu » ont une gamme de sens plus étendue et plus concrète. Pour [lui] le bleu n'est pas seulement le bleu du ciel, [il a] cinq ou six bleus à [sa] disposition. »⁸⁶⁸.

Il n'en demeure pas moins que la « palette » sémantique dépend d'un réseau de métaphores que l'expérience concentrationnaire, dans son unicité, défend, comme l'explique P. Levi lors d'un entretien :

J'éprouve parfois l'insuffisance de cet instrument. On appelle cela l'ineffable et c'est un très beau mot. Notre langage est humain, il a été

⁸⁶⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 92.

⁸⁶⁷ LEVI, Primo, *Lilith*, op. cit., p. 52.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 228.

façonné pour décrire des choses à dimension humaine. Il s'effondre, il s'écroule, il est inadapté (tous les langages le sont, et le seront toujours) quand il s'agit de raconter ce qui se passe, par exemple, dans une supernova [...].⁸⁶⁹

Ainsi, le langage ne peut absolument pas décrire ce qui dépasse l'humain : pour lui, Auschwitz, parangon de l'inhumain, constitue une « supernova » infernale, univers hors d'atteinte des mots façonnés par l'homme. P. Levi revient d'ailleurs au cours d'un autre entretien sur la tâche peut-être trop ardue qu'il s'est imposée en tentant de transmettre son expérience à Auschwitz :

Je me rends compte qu'il est très difficile de rendre cette expérience avec des mots. J'ai essayé de le faire, j'y suis peut-être arrivé en partie, mais j'ai parfois eu la sensation que je m'étais lancé dans une entreprise à peu près impossible.⁸⁷⁰

- Une richesse linguistique illimitée.

Pour sa part, Jorge Semprun explore une autre voie en incluant l'expérience concentrationnaire dans une révélation du langage, à la fois cause et effet : c'est le vécu qui offre une profondeur inédite aux mots, mais ce sont aussi les mots qui permettent de s'orienter vers la dure compréhension du vécu, car « il n'y avait pas de raison qu'il y eût des bornes au langage. Peut-être pouvait-on tout dire. »⁸⁷¹. La traduction d'un univers vide de sens pourrait s'effectuer par l'usage de mots vides eux aussi, qui, au-delà du paradoxe, s'inscriraient comme un écho à l'horreur, pour mieux la transcrire et accéder à un réseau sémantique inédit, en parfaite adéquation avec le monde insensé. Dans *L'Écriture ou la vie*, la trivialité des mots n'efface plus l'horreur, ni même ne la voile, mais au contraire s'avère possibilité jusqu'alors inexplorée, comme si les mots avaient été conçus pour tout dire, l'humain comme l'inhumain, mais qu'ils n'avaient jamais été employés dans toute l'ampleur de leur signification. Le sens profond, jusqu'alors latent, se dévoile au détour d'une expression injustement considérée comme banale : « [...] Se déplaçant à pas comptés – ô combien l'expression banale, toute faite, se glissant impromptue dans le texte, prend ici un sens, se chargeant d'inquiétude

⁸⁶⁹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 202.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 212.

⁸⁷¹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 224.

[...]. »⁸⁷². Les mots révèlent ainsi dorénavant une puissance de signification précédemment enfouie, propre à transcrire l'expérience concentrationnaire. C'est finalement l'horreur elle-même qui libère le langage de l'impasse dans laquelle il était enserré. L'expérience de l'abjection teinte les mots d'une signification parfaite, la métaphore s'éloigne de l'image pour devenir vision adéquate et juste du monde concentrationnaire. L'image s'efface pour révéler la vérité de Buchenwald : « Nus comme des vers, en effet, désormais : l'expression habituelle et banale devenait pertinente. »⁸⁷³. Ici, il est évident que pour Jorge Semprun, le langage se révèle véritablement par et dans l'expérience vécue ; il s'avère d'une adéquation absolue et inédite avec l'expression de l'horreur, adéquation dont J. Semprun use et abuse, répondant à l'« écriture infinie, inépuisable » dont il fait mention dans toute son œuvre, miroir de cette infinie recherche. Le lecteur assiste ainsi à la multiplication des possibilités langagières afin de tenter de circonscrire l'infinité des récits possibles.

Mon cœur s'est arrêté de battre. Ou mon sang n'a fait qu'un tour. Ou les bras m'en sont tombés. Ou j'en ai perdu le souffle : n'importe laquelle de ces expressions banales ferait tout aussi bien l'affaire.⁸⁷⁴

On comprend que pour Jorge Semprun, l'expérience concentrationnaire, loin de limiter le langage à une résonance creuse, lui ouvre des horizons sans fin, qu'il s'agit d'explorer dans une écriture sans cesse réitérée. C'est justement ce caractère inépuisable du récit qui le condamne *a priori* et signerait l'indicible. Contrairement à Primo Levi ou Robert Antelme, ce n'est pas l'inadéquation du langage à l'horreur qui donne naissance à l'indicible mais, justement, cet abîme ouvert par l'infini des mots susceptibles de se conformer à l'expérience concentrationnaire, la possibilité ouverte d'un récit interminable. Là où tout peut être dit plane l'ombre de l'indicible, quand ne pas tout dire équivaut à ne rien dire du tout. Comme l'expérience de l'horreur est une expérience-limite, son écriture doit sans cesse repousser ses propres bornes et se renouveler jusqu'à épuisement du Sens, par définition impossible. Cette position semprunienne rappelle celle adoptée des décennies auparavant par Zabel Essayan, qui liait d'emblée la non-coïncidence des mots à l'expérience génocidaire à l'inatteignable intégralité du récit testimonial. Pour sa part, Jorge Semprun exprime dans *L'Écriture ou la vie* cette possibilité de « tout dire », qui s'avère très vite impossibilité :

⁸⁷² *Ibid.*, p. 55.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 64.

On peut toujours tout dire, en somme. L'ineffable dont on nous rebattra les oreilles n'est qu'alibi. Ou signe de paresse. On peut toujours tout dire, le langage contient tout. On peut dire l'amour le plus fou, la plus terrible cruauté. On peut nommer le mal, son goût de pavot, ses bonheurs délétères. On peut dire Dieu et ce n'est pas peu dire. [...] On peut tout dire de cette expérience. Il suffit d'y penser. Et de s'y mettre. D'avoir le temps, sans doute, et le courage, d'un récit illimité, probablement interminable, illuminé [...] par cette possibilité de se poursuivre à l'infini.⁸⁷⁵

Conscients de la grave atteinte portée au langage, les survivants comprennent pourtant que seul le langage peut constituer une échappatoire à l'indicible puisque la rupture sémantique opérée par les génocides signe également l'opportunité de révéler une richesse, une puissance de signification jusqu'alors inexplorée. Les mots creux, inaptes à traduire l'Horreur, sont « éliminés » pour laisser émerger une langue paradoxalement plus riche, débarrassée des scories de la trivialité quotidienne. Comme l'explique François Dominique au sujet de Robert Antelme – et qui pourrait s'adapter à nombre de rescapés - : « Il fait l'expérience de l'*intraduisible* au sein de sa langue maternelle. Non de l'indicible car il s'attache à tout dire, à ne rien oublier. Il subit l'expérience du sens clair intraduisible et surmonte cette difficulté en s'appuyant sur sa « découverte » au sein des camps, comme Primo Levi : la langue est la seule issue, le seul recours pour survivre – et par conséquent pour dire ce qui survit dans la langue même. »⁸⁷⁶.

Ainsi l'impulsion du témoignage qui étirent la majorité des rescapés de génocides – dès la délivrance ou après une période plus ou moins longue de silence -, si elle dévoile une rupture indéniable entre l'expérience et la possibilité de la faire comprendre « aux autres », révèle cependant un dessein essentiel, celui de parvenir à transmettre l'« indicible ». Confrontés à l'impossibilité d'un récit oral, qui ne parvient à atteindre son but, la compréhension de l'enfer génocidaire, les survivants se tournent à plus ou moins brève échéance vers un témoignage scripturaire. Leurs visées semblent diverses et/ou multiples : quête d'une délivrance pour les uns dans un récit plus personnel ou écriture plus altruiste et didactique, recherchant avant tout la compréhension des tiers. Pris sous le joug de l'indicible, pourquoi persévérer à vouloir laisser une trace de l'expérience génocidaire, pourquoi écrire ?

⁸⁷⁵ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁸⁷⁶ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 210.

3.1.2. Ecrire pour soi ou pour autrui : entre survie, délivrance et rédaction d'un document.

- L'écriture comme libération de l'indicible.

Il semble que la confrontation à l'indicible ne condamne pas pour autant l'écriture mais finalement la motive, en devient l'élément déclencheur. Lucides sur l'impossibilité de ne pouvoir tout dire de leur expérience génocidaire, les rescapés savent qu'il leur faut dire, dire cet indicible même, en en faisant l'impulsion de l'écriture. D'après George Perec dans *W ou le souvenir d'enfance*, « [...] L'indicible n'est pas tapi dans l'écriture, il est ce qui l'a bien avant déclenchée »⁸⁷⁷. De la même manière, dans l'un des rares textes postérieurs à *L'Espèce humaine*, Robert Antelme explique sa motivation à écrire son expérience par l'impossibilité même de la transcrire absolument ; c'est parce qu'elle est impossible que l'écriture devient nécessaire :

Cette tentation de tout laisser, de ne plus rien dire, de renoncer à nos critères habituels de la vérité, c'est la raison qui maintenant la sollicite. [...] Ce qui porte le plus à écrire, c'est sans doute la pensée que rien n'est possible.⁸⁷⁸

Motivée par le poids de l'indicible, l'écriture s'avoue souvent pour les anciens déportés un vecteur de libération en « multipli[ant] les mots pour dire les maux » (Denis Donikian) et les surmonter. Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi rapporte son recours à l'écriture au sein d'Auschwitz, lorsque la souffrance ne pouvait être exprimée oralement, faute d'auditeurs. L'écriture, alors ersatz d'une parole condamnée, parvient à calmer les angoisses du déporté :

[...] Surgit à mes côtés la compagne de tous les moments de trêve : [...] la souffrance déchirante de se sentir homme, qui me mord comme un chien à l'instant où ma conscience émerge de l'obscurité. Alors je prends mon crayon et mon cahier, et j'écris ce que je ne pourrais dire à personne.⁸⁷⁹

Pis-aller au cœur du camp, l'écriture se dote d'une toute autre importance pour l'ancien déporté d'Auschwitz. En effet, elle revêt pour Primo Levi une dimension libératrice, voire salvatrice, lorsqu'il s'est agi de se libérer des affres du camp d'extermination. L'écriture

⁸⁷⁷ PEREC, George, *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Gallimard, 1993, p. 63.

⁸⁷⁸ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 33.

⁸⁷⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 181.

devient thérapie, permettant au rescapé de verbaliser son expérience, de l'inscrire dans un texte pour s'en séparer, tout en laissant la trace qu'exige le devoir de mémoire si cher à P. Levi. Dans son long entretien avec l'écrivain italien Ferdinando Camon, Primo Levi revient sur cette nécessité d'écrire qui l'a étreint peu après la sortie du camp, sans parvenir à expliquer la nature exacte du besoin alors éprouvé :

J'ai écrit parce que j'éprouvais le besoin d'écrire. Si vous me demandez d'aller plus loin et de trouver d'où naît ce besoin, je ne puis répondre. J'ai eu l'impression que l'acte d'écrire équivalait pour moi à m'étendre sur le divan de Freud.⁸⁸⁰

L'écriture répond à l'« angoisse » du rêve fait à Auschwitz où nul n'écoutait l'ancien déporté, qui parvient à annuler ce rêve en couchant sur le papier ce qui ne peut être dit et écouté. Primo Levi parle ainsi du « but thérapeutique » qui devance la volonté de témoigner et semble bien, du moins dans un premier temps, primer dans l'esprit de l'ancien déporté :

Levi- L'angoisse de mon rêve restait cependant en moi : tandis que j'écrivais *Si c'est un homme*, je n'étais pas convaincu que j'allais être publié. Je voulais en faire quatre ou cinq copies et les donner à ma fiancée et à mes amis. Ecrire était donc une façon de leur raconter. L'intention de « laisser un témoignage » n'est venue qu'après, le besoin premier était d'écrire afin de me libérer.
Camon- Ecrire dans un but thérapeutique.
Levi- Thérapeutique, oui.
Camon- Et cela a fonctionné dans ce sens ?
Levi- Oui : écrire m'a soulagé.⁸⁸¹

Offrir ainsi une « place textuelle » au génocide permet de se le désapproprier, de le faire graviter dans une sphère autonome, déliée de la seule existence du rescapé. Primo Levi souligne bien le fait que l'écriture délie le génocide et sa victime, en créant une sorte de tampon entre le rescapé et son expérience, un « filtre » pour reprendre son terme, qui permet de tamiser l'horreur afin de la rendre supportable, surmontable pour le survivant. Au sujet de *Si c'est un homme*, P. Levi rapporte :

[...] Ce livre que j'ai écrit fonctionne comme une « mémoire-prothèse », une mémoire extérieure qui s'interpose entre mon existence d'aujourd'hui et celle de l'époque : je revis désormais tout cela à travers le filtre de ce que j'ai écrit.⁸⁸²

⁸⁸⁰ CAMON, Ferdinando, *Conversations avec Primo Levi*, op. cit., p. 49.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁸² LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 212.

On retrouve une intention similaire dans le projet d'écriture de Jorge Semprun, qu'il aborde dans son premier opus, *Le Grand voyage*, et qu'il n'aborde plus explicitement paradoxalement dans *L'Écriture ou la vie*, qui s'attarde surtout sur les circonvolutions d'un récit sur son expérience concentrationnaire, de ce « livre dont je savais déjà qu'il ne servirait qu'à mettre en ordre mon passé pour moi-même »⁸⁸³. L'écriture se présente ici comme le moyen de rationaliser, d'organiser l'absolu non-sens du camp, la folie nazie. Comme le silence choisi, l'« aphasie délibérée » de Jorge Semprun, avait avant tout une visée personnelle, survivre, l'écriture vise à son tour à la délivrance du « revenant » en lui faisant accepter un passé abject et une identité fragile. L'écriture se veut reconstruction de l'être, moyen d'accepter un être nouveau et une nouvelle essence ; écrire relève d'un sauvetage ontologique. Ainsi, Jean Roudaut rappelle que pour Robert Antelme, « Ecrire, en 1946 et 1947, fut comme l'était brièvement l'éclat de rire, une façon de se reconstituer un visage, de se ressaisir aux limites de l'impossible. »⁸⁸⁴.

L'écriture est ainsi vécue comme une possible libération face à la folie du génocide. Marc Nichanian analyse à ce sujet le dessein affiché par le récit de Zabel Essayan de délivrer son auteur de l'abîme qui la guette, abîme de folie qui l'étouffe certes, mais ne parvient pas pour autant à étouffer la volonté scripturaire. Le dessein de Z. Essayan est bien de survivre à la folie qui l'assaille, de parvenir à se détacher d'une expérience à laquelle elle a assisté – et qu'elle n'a pas elle-même expérimentée. Cette survie seule garantit la portée du témoignage, qui n'intervient qu'*a posteriori*. M. Nichanian explique à propos de *Parmi les ruines* :

Ce livre a été écrit pour témoigner bien sûr, mais avant tout – de manière très personnelle – pour se libérer de la terreur de l'engloutissement, de la trop grande identification aux sinistrés. C'est d'abord un livre écrit pour survivre à cette mortelle identification. [...] Écrit au plus près de la Catastrophe, témoignant d'une expérience folle, au fond déjà d'une expérience de la folie qu'est l'expérience de la Catastrophe, c'est un livre de deuil, écrit contre l'interdit du deuil.⁸⁸⁵

Elie Wiesel, survivant d'Auschwitz, rapporte également le lien étroit qui unit folie nazie et écriture du génocide, celle-ci naissant pour ne pas succomber à la première. L'écriture est ainsi vécue comme une nécessité, un devoir accompli « par dépit », faute de pouvoir émerger de l'atmosphère absurde du génocide par un autre moyen. Il semble s'agir

⁸⁸³ SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, op. cit., p. 149.

⁸⁸⁴ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 227.

⁸⁸⁵ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., p. 219.

avant tout de parvenir à quelque chose de forços et de sûr, de quitter la sphère angoissante, alogique du camp, quitte à sombrer absolument dans la folie, paradoxale logique. Elie Wiesel répond à sa propre interrogation, « Pourquoi j'écris ? » :

Peut-être pour ne pas devenir fou. Ou, au contraire, pour toucher le fond de la folie. Comme Samuel Beckett, le survivant s'exprime « en désespoir de cause », il écrit parce qu'il ne peut pas faire autrement.⁸⁸⁶

Cette tentative de survie que révèle l'écriture est également vécue par les héritiers du génocide turc oublié. Survivants de la deuxième ou troisième génération, comme c'est le cas de Denis Donikian, connaissent le besoin d'écrire ce dont ils ont hérité et qui les paralyse. D. Donikian explique à ce sujet : « Comme cette « chose » ne me laisse pas tranquille, je ne la laisse pas tranquille non plus. C'est mon fonds d'écriture. »⁸⁸⁷. Il conçoit véritablement son écriture comme une « thérapie », dans la suite logique de ses ascendants, privés de délivrance par la négation du crime :

Ce voyage en écriture, tu le conçois comme une thérapie. Peut-être t'aidera-t-il à guérir de ce mal moral qui est à l'origine de tout, tellement à l'origine qu'il était là avant toi.⁸⁸⁸

Quelle que soit la génération de rescapés arméniens, l'écriture constitue le moyen de survie ; pour Krikor Beledian, l'écriture des Arméniens survivants s'avère profondément, voire par essence, liée à cette volonté de survie certes, mais plus particulièrement à la survie en diaspora. En effet, les rescapés du génocide turc doivent faire face à une double rupture, une double crise identitaire : comme les survivants du génocide nazi, ils sont confrontés au nouveau statut que leur confère leur dramatique expérience et qui les sépare des « autres », mais ils doivent également tenter de s'intégrer à la société étrangère qui les accueille après le génocide. K. Beledian voit ainsi en l'écriture une issue vitale, sans pour autant exclure la possibilité de survivre dans et par le silence :

L'écriture, c'est le devenir, la vie et la survie. Nous ne voyons dans tous ces écrits qu'un immense désir d'intégrer l'altérité, de surmonter une catastrophe, en en témoignant et/ou en la taisant.⁸⁸⁹

⁸⁸⁶ WIESEL, Elie, *Paroles d'étranger*, op. cit., p. 7.

⁸⁸⁷ DONIKIAN, Denis, *Un Nôtre Pays*, op. cit., pp. 36-37.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁸⁹ COLLECTIF, *L'Actualité du génocide des Arméniens*, op. cit., p. 17.

Cette problématique d'une écriture en diaspora éclaire le choix – mais en est-ce réellement un ? – de recourir à la langue maternelle dans la transmission du génocide. La grande majorité des témoins arméniens délivre ainsi ses récits dans sa langue d'origine, en sachant par ailleurs pertinemment en réduire d'autant la portée du témoignage, comme nous l'avons noté. Cette décision d'employer la langue maternelle dévoile là encore la primauté du désir de survivre à la Catastrophe, quitte à circonscrire le champ de réception du témoignage aux seuls Arméniens. Annick Asso souligne ainsi :

[...] Le recours à la langue maternelle, celle du pays perdu, est le fait de la plupart des auteurs de témoignages. Il est en effet difficile de se penser arménien et de revivre les réalités vécues dans la langue des autres. Si le témoignage est destiné à être lu ou entendu, il s'écrit avant tout dans un face-à-face avec soi-même. Ce qui importe c'est moins de convaincre l'autre de la réalité que de trouver la formulation exacte qui va permettre à l'écrivain de se retrouver dans le texte.⁸⁹⁰

C'est sans doute une constatation identique qui amène l'écrivain Kostan Zarian à déclarer dans l'un de ses récits l'attachement ontologique qui lie l'auteur arménien à son écriture, quête de soi et du « pays perdu », sans cesse renouvelée, au fil des générations, comme le laissait voir Denis Donikian. K. Zarian constate ainsi, d'une formule lapidaire, que « l'écrivain arménien n'écrit pas, il s'écrit lui-même »⁸⁹¹. L'acte d'écrire prend ici tout son sens d'acte créateur, en offrant aux survivants qui l'emploient un moyen de survivre et de se reconstruire une identité, détruite par le génocide et la diaspora qui l'a suivi. Hélène Piralian analyse l'écriture comme le lieu d'une construction identitaire, qui se développe au fil de la déconstruction des structures génocidaires, jouant sur l'oubli et la déshumanisation.

Ecrire le génocidaire ne pourrait donc qu'être, sauf à rester dans une impuissance mortelle aussi bien que mortifère, inséparable d'un acte de penser qui serait acte de symbolisation, comme déconstruction des montages génocidaires en même temps que (re)construction d'un espace symbolique de vie.⁸⁹²

L'écriture s'avoue paradoxal espace vital, alors même qu'elle condense la transcription de l'univers mortifère du génocide : inscription de la mort, elle offre une ouverture sur la vie. Le texte déleste le survivant du poids de la mort en donnant à la souffrance du génocide un tombeau scripturaire, symbolique : « Ecrire devient alors une

⁸⁹⁰ ASSO, Annick, *Le Cantique des larmes*, op. cit., p. 20.

⁸⁹¹ ZARIAN, Kostan, *Le Bateau sur la montagne*, op. cit., p. 103.

⁸⁹² PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, op. cit., p. 6.

tentative de réinscrire dans la texture même des textes ce que les génocidaires ont tenté d'exclure du champ des héritiers. »⁸⁹³. La visée très personnelle des textes de survivants arméniens n'annihile pourtant pas leur portée altruiste, même si celle-ci semble, dans un premier temps du moins, souvent se cantonner aux seuls héritiers du génocide. C'est l'autre qui donne au récit de survivants sa dimension testimoniale : sans autrui pour recevoir le récit, qu'il soit un proche ou un récepteur inconnu de l'auteur, celui-ci demeure incomplet.

- Réorganiser le chaos.

Au désir premier de survivre dont l'écriture se fait écho succède souvent une volonté d'inviter le lecteur à une réflexion sur les fondements du génocide, voire, plus globalement, sur l'humanité. L'écriture organise le monde, rationalise l'expérience génocidaire en liant les survivants et les « autres » en une même réflexion. Imre Kertész dans l'un de ses récits tissés autour de la trame génocidaire transcrit poétiquement le rôle fondateur de l'écriture :

Le monde se compose de tessons qui s'éparpillent, c'est un obscur chaos incohérent que seule l'écriture peut maintenir. Si tu as une idée du monde, si tu n'as pas oublié tout ce qui s'est passé, alors sache que c'est l'écriture qui a créé pour toi le simple fait que tu as un monde et qu'elle continue à le faire, elle est la toile d'araignée invisible qui relie nos vies.⁸⁹⁴

On retrouve la même idée d'une écriture à même de réorganiser le véritable chaos que constituent les camps de concentration, de rationaliser la folie nazie chez Primo Levi. Lors d'un entretien, il explique ainsi son besoin d'écrire :

[...] Je discerne un grand besoin de réordonner, de remettre de l'ordre dans un monde chaotique, de l'expliquer, à moi et aux autres. [...] Ecrire, c'est une manière de mettre de l'ordre.⁸⁹⁵

Dans *Si c'est un homme*, la quête de survie que reflète l'écriture est intrinsèquement liée à la volonté d'expliquer la tourmente traversée, d'en trouver le sens, de permettre à « l'histoire des camps d'extermination [de] retentir pour tous comme un signal d'alarme »⁸⁹⁶.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁹⁴ KERTESZ, Imre, *Liquidation*, Arles, Actes Sud, 2005, p. 18.

⁸⁹⁵ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 203.

⁸⁹⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 7.

Henri Scepti explique bien ce lien qui unit dans le récit testimonial de Primo Levi survie personnelle et survie de l'humanité toute entière, par la tentative – ou la tentation – de comprendre le système concentrationnaire, lorsqu'il écrit :

Le récit des événements de l'année 1944, jusqu'au mois de janvier 1945, est constamment doublé, voire redoublé, par les réflexions et analyses où se déclare ouvertement le projet d'explicitation et de mise à nu des rouages implacables du processus d'extermination. [...] La ligne démonstrative qui traverse le récit de Levi est précisément celle de la lutte pour la vie, de l'effort de conservation.⁸⁹⁷

Primo Levi fait part dans son deuxième récit, *La Trêve*, du lien de son expérience au monde, de son dessein d'éveiller les consciences de ceux qui ignorent à quel point l'homme peut être un loup pour l'homme. Le microcosme du camp d'extermination ne peut être dissocié du macrocosme de toute société humaine : « J'avais une masse de choses urgentes à raconter au monde civilisé : choses privées mais universelles, choses de sang qui auraient dû, me semblait-il, ébranler toutes les consciences dans leurs fondements. »⁸⁹⁸. Au fil de sa vie et de son écriture, P. Levi n'a de cesse de réfléchir à cette quête de sens qu'il partage avec son lecteur, ce didactisme parfois décrié :

On m'a [...] reproché cette tendance à la pédagogie. La moitié de *Si c'est un homme* est consacrée à essayer de m'expliquer à moi-même, et donc au lecteur, les raisons de cette anomalie apparente que constituent les camps de concentration allemands.⁸⁹⁹

Robert Antelme parle pour sa part, dans l'un de ses textes postérieurs à *L'Espèce humaine*, du « travail libérateur des écrivains [...] ; travail séculaire : explication du monde, reconnaissance et contestation du monde, travail infini et qui s'achève dans chaque parole. »⁹⁰⁰. Cette définition se rapporte bien à *L'Espèce humaine* elle-même dans lequel Robert Antelme tente d'expliquer lui aussi le monde concentrationnaire, tout en en montrant l'ineptie fondamentale, en argumentant l'unicité de l'espèce. Le dessein de R. Antelme semble bien avant tout d'« éveiller les consciences » et d'inciter l'homme à modifier ses convictions sur les fondements de l'espèce humaine. La visée didactique de *L'Espèce humaine* n'offre pas au lecteur un rôle primordial : R. Antelme recherche avant tout son

⁸⁹⁷ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., pp. 16-17.

⁸⁹⁸ LEVI, Primo, *La Trêve*, op. cit., p. 61.

⁸⁹⁹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 191.

⁹⁰⁰ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 35.

agrément face à des analyses et théories qu'il a lui-même conçues. Dès le titre, il est aisé de concevoir que le lecteur ne va pas être amené à élaborer en personne une opinion et un jugement, déjà effectués. Ainsi, R. Antelme postule l'unicité de l'espèce et cherche l'assentiment de son lecteur, auquel il présente arguments et analyses qu'il n'a plus qu'à agréer. Comme l'analyse Jean Roudaut, « Le livre de R. Antelme ne fait pas que porter témoignage, il nous intime l'ordre de changer. »⁹⁰¹.

Pour sa part, Jorge Semprun transcrit dans son premier récit sur Buchenwald le refus éprouvé dans un premier temps d'expliquer son expérience concentrationnaire, qui ne nécessite pas, d'après lui et *a priori*, d'explication. Il écrit en effet dans *Le Grand voyage* :

C'était idiot d'essayer de leur expliquer. Plus tard, dans un mois, dans quinze ans, je pourrai peut-être expliquer tout ceci à n'importe qui. Mais aujourd'hui, sous le soleil d'avril, parmi les hêtres bruissants, ces morts horribles et fraternels n'ont pas besoin d'explication.⁹⁰²

« Plus tard », en rédigeant *L'Écriture ou la vie*, dont le titre indique à lui seul le lien paradoxal qui unit écriture et survie, entre oxymore et synonymie, Jorge Semprun tente de circonscrire l'essence du « Mal radical » en une écriture mouvante, faite de multiples strates autour d'une unique trame concentrationnaire. Michèle Rosellini analyse ces circonvolutions scripturaires qui offrent au récit une nature double, entre témoignage et didactisme : « Ce dispositif assigne au lecteur la place du destinataire d'un discours pédagogique : ce qui lui est livré c'est à la fois un récit et une analyse, analyse toute faite, close [...]. »⁹⁰³.

Si J. Semprun impose une analyse à son lecteur, P. Levi quant à lui propose une analyse dont le lecteur dispose. Il se veut le guide du monde concentrationnaire, l'initié qui invite le profane à le suivre au cœur de la géhenne. Jean Améry, autre rescapé d'Auschwitz, signale ainsi dans sa préface à *Par-delà le crime et le châtement* : « Le lecteur, s'il veut bien consentir à se joindre à moi, devra m'emboîter le pas dans cette obscurité que j'ai voulu éclairer justement pas à pas »⁹⁰⁴. De façon similaire, Primo Levi s'est toujours voulu simple guide dans les méandres du Mal ; il cherche avant tout à provoquer le jugement de son lecteur, en taisant son propre jugement, même si celui-ci est décelable en de multiples

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 211.

⁹⁰² SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, *op. cit.*, p. 89.

⁹⁰³ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, *op. cit.*, p. 166.

⁹⁰⁴ AMERY, Jean, *Par-delà le crime et le châtement*, *op. cit.*, préface.

occurrences au fil des pages de *Si c'est un homme*. Son « *impotentia judicandi* »⁹⁰⁵, son incapacité ou son refus de juger dont il se targue laisse toute liberté au lecteur d'endosser le rôle du juge, que P. Levi refusera toujours pour rester un simple témoin. Ferdinando Camon explique en effet :

Levi ne criait pas, n'insultait pas, n'accusait pas, parce qu'il ne *voulait* pas crier, il voulait beaucoup plus : *faire crier*. Il renonçait à sa propre réaction en échange de notre réaction à tous. Son raisonnement portait sur la longue durée.⁹⁰⁶

Dans la suite de son entretien, Primo Levi explique en personne son refus de juger, réticence morale qui a guidé son récit :

Il est vrai que je me suis abstenu de prononcer des jugements dans *Si c'est un homme*. Je l'ai fait délibérément, parce que cela me semblait inopportun, et même déplacé, de la part du témoin que je suis, de me substituer au juge, j'ai donc suspendu tout jugement explicite, tandis que les jugements implicites sont évidents.⁹⁰⁷

Cette volonté d'amener le lecteur à un jugement propre explique l'écriture « dépassionnée » de *Si c'est un homme*. P. Levi vise avant tout l'efficacité de son récit testimonial, au détriment de l'épanchement de ses propres sentiments. Lors d'un autre entretien, il confie :

Je souhaitais raconter ce que j'avais vu. [...] Un témoignage fait avec retenue est plus efficace que s'il l'était avec indignation : l'indignation doit venir du lecteur, pas de l'auteur, car on n'est jamais certain que les sentiments du premier deviendront ceux du second. J'ai voulu fournir au lecteur la matière première de son indignation.⁹⁰⁸

Il est évident qu'au cœur de son écriture, Primo Levi ne cesse d'interpeller son lecteur et l'homme en général, qui devient juge de l'horreur transmise. Dès le titre, il interpelle le lecteur et l'interroge indirectement, interrogation explicitée dans le poème inaugural : « Considérez si c'est un homme [...] »⁹⁰⁹. Primo Levi est le révélateur de l'horreur du camp d'extermination, à l'instar du lecteur qui devient révélateur du jugement : *Si c'est un homme*

⁹⁰⁵ LEVI, Primo, *Lilith*, op. cit., postface.

⁹⁰⁶ CAMON, Ferdinando, *Conversations avec Primo Levi*, op. cit., p. 11.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 2

⁹⁰⁸ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 212.

⁹⁰⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 11.

ne dicte pas mais laisse entrevoir, se laisse deviner, afin que le lecteur, guidé sans être influencé, réfléchisse pour faire de l' « étude dépassionnée » de Primo Levi une condamnation passionnée de l'abjection nazie. Par conséquent, P. Levi tisse des liens étroits avec le lecteur, qui devient un des acteurs du récit. Il cherche à l'insérer dans l'expérience du camp, s'interrogeant sur ses possibles ou probables réactions, afin d'éviter tout jugement hâtif sur les déportés. Ainsi, Primo Levi ponctue *Si c'est un homme* d'adresses directes à son lecteur, qui cherchent à provoquer le jugement et remettre en cause les a priori souvent faussés de ceux qui n'ont pas vécu Auschwitz. Dans les premières pages de son récit, il n'hésite pas à prendre son lecteur à partie, pour dédouaner la pseudo naïveté et imprévoyance des déportés, en incitant celui-ci à se placer de façon hypothétique dans une situation identique à la déportation :

N'en feriez-vous pas autant vous aussi ? Si on devait vous tuer demain, avec votre enfant, refuseriez-vous de lui donner à manger aujourd'hui ?⁹¹⁰

Ailleurs, le lecteur est invité à redéfinir les concepts moraux qui ont volé en éclats dans l'univers concentrationnaire, Primo Levi se contentant de délivrer les expériences vécues, comme des illustrations de concepts à revisiter :

Nous voudrions dès lors inviter le lecteur à s'interroger : que pouvaient bien justifier au Lager des mots comme « bien » et « mal », « juste » et « injuste » ? A chacun de se prononcer d'après le tableau que nous avons tracé et les exemples fournis ; à chacun de nous dire ce qui pouvait bien subsister de notre monde moral en deçà des barbelés.⁹¹¹

On conçoit bien ici le but de P. Levi qui passe sous silence ses réactions propres en vue d'une prise de conscience sociale globale. La connaissance des camps nazis visent avant tout à la connaissance du monde et de l'homme. P. Levi mise sur l'avenir, comme il l'explique ci-après et comme en témoignent les incalculables invitations à visée pédagogique auxquelles il a toujours répondu affirmativement : « J'avais bien écrit ce livre en italien, pour les Italiens, pour nos enfants, pour ceux qui ne savaient pas, pour ceux qui ne voulaient pas savoir, pour ceux qui n'étaient pas encore nés. »⁹¹².

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁹¹¹ *Ibid.*, pp. 91-92.

⁹¹² LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, *op. cit.*, p. 165.

Ce désir d'éclairer l'avenir se retrouve dans le récit d'Abraham Hartunian ; son fils rapporte en effet le vœu de son père de lui faire traduire son récit en arménien afin d'apporter une aide, un éclairage à la société à l'aube de la Seconde Guerre mondiale : « In 1938, my father, feeling that perhaps the story of his life might be of assistance and encouragement to people in what was too often an unjust world, asked me to translate his memoirs into English. »⁹¹³. A. Hartunian revendique à l'instar de Primo Levi son refus de céder à la haine ou à la vengeance : « [...] I desire people to know that in my heart there is neither hate nor revenge. »⁹¹⁴. Cependant, les occurrences où se révèlent jugements vengeurs et accusations directes sont foison dans *Neither To Laugh nor To Weep*. Son récit s'avère avant tout plaidoirie dans l'attente d'une justice divine : « I believe that finally, in this world, God's power will prevail, and justice will conquer might »⁹¹⁵. On retrouve la même intention chez Jacques Rhétoré lorsqu'il en appelle à la justice divine et humaine et met en lumière la grandeur des victimes :

[...] Le principal est de ne pas laisser ces précieux souvenirs tomber dans l'oubli. Je les ai donc écrits comme je l'ai su et j'espère que le lecteur y trouvera quand même ce que j'ai voulu y mettre, c'est-à-dire d'abord l'exécration du crime abominable qui a été commis alors, avec un appel à la justice de Dieu et des hommes contre ceux qui ont tant démerité de l'humanité en commandant ce crime ou en l'exécutant, ensuite l'admiration pour leurs victimes [...].⁹¹⁶

- Une écriture en quête de preuve : le cas arménien.

Cette « admiration pour les victimes », ultime dessein de J. Rhétoré, guide l'écriture de Vahram Dadrian ou Grigoris Balakian. En effet, si leurs récits cherchent à éveiller les consciences de leurs pairs, ils se veulent aussi et peut-être surtout hagiographies du peuple martyr. L'écriture se fait appel aux consciences pour, notamment chez Grigoris Balakian, garantir la pérennité de la nation arménienne, et mettre en lumière l'héroïsme des victimes du génocide turc. Comme nous l'avons étudié précédemment, les témoignages de V. Dadrian et,

⁹¹³ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, note du traducteur. (« En 1938, mon père, sentant que l'histoire de sa vie pourrait apporter secours et encouragement aux personnes vivant dans un monde trop souvent injuste, me demanda de traduire ses mémoires en anglais. », traduction personnelle.)

⁹¹⁴ *Ibid.*, note de l'auteur. (« [...] Je veux que les gens sachent que je n'ai ni haine ni vengeance dans le cœur. », traduction personnelle.)

⁹¹⁵ *Ibid.* (« Je crois qu'enfin, dans ce monde, la puissance de Dieu régnera, et que la justice triomphera. », traduction personnelle.)

⁹¹⁶ RHETORE, Jacques, *Des Chrétiens aux bêtes*, *op. cit.*, p. 11.

plus encore, du Père Balakian, sont tournés vers l'héroïsme passé, la mémoire des martyrs, l'éclairage didactique pour une aube nouvelle de la patrie arménienne ne se dévoilant qu'en second lieu. De plus, les témoins du génocide des Arméniens se trouvent confrontés à une difficulté que ne vivent pas les rescapés des camps de concentration nazis, ou fort peu. En effet, la négation du crime turc apporte une dimension particulière à la portée didactique des récits testimoniaux. Les rescapés arméniens doivent gérer une réflexion sur le crime lui-même, sur les fondements d'une humanité dans laquelle surgit le « Mal radical », mais ils sont également obligés de défendre la véracité du crime, de démonter les mensonges négationnistes qui mettent à mal la portée de leurs récits. Grigoris Balakian rejette ainsi en de multiples occurrences dans *Le Golgotha arménien* les accusations mensongères et ignobles visant à rendre les Arméniens coupables d'être victimes d'un génocide qui n'a pas eu lieu, admirable paradoxe. Son récit vise à rétablir la vérité sur des faits volontairement brouillés par l'« Etat criminel » :

Les actes de barbarie commis d'innombrables fois sur les chrétiens par les gouvernements turcs furent présentés tant par les hommes d'Etat turcs que par des politiciens, des publicistes, des journalistes, des romanciers étrangers turcolâtres comme une réaction légitime à l'accaparement par des éléments chrétiens des sources de richesse de la Turquie [...]. La réalité concernant les Arméniens est que [...].⁹¹⁷

Les récits arméniens, et tout particulièrement celui de Grigoris Balakian, ont donc moins pour dessein d'amener le lecteur à la compréhension du génocide que de faire triompher la vérité sur les massacres turcs. Rétablir la vérité du crime ouvre la porte à la compréhension de celui-ci. Pourtant, ces multiples tentatives de laisser surgir une vérité qui dérange, et démonte les plans politiques de nombre de nations, dévoilent les difficultés d'une confrontation des récits testimoniaux à la société. Il n'est pas un de nos récits arméniens qui ne mette au jour une dénonciation plus ou moins implicite de l'indifférence occidentale, voire de la trahison de certains pays occidentaux envers les Arméniens, que celle-ci soit avérée ou révèle plus simplement le profond désappointement dans lequel se trouvent les victimes du génocide turc face à l'aveuglement du monde dit civilisé. Grigoris Balakian n'hésite pas à fournir une analyse, qu'il veut dépassionnée, de l'influence néfaste des textes d'auteurs turcophiles comme Pierre Loti ou Claude Farrère, qui parviennent à voiler la vérité du génocide des Arméniens. Ainsi, il déplore :

⁹¹⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 126.

[...] Je suis au regret de dire que par leurs romans basés sur le mensonge Pierre Loti et Claude Farrère ont eu une plus grande influence que l'histoire de nos tragédies sur l'opinion tant publique que des cercles officiels. Quelle en est la raison ? Voilà une question primordiale d'ordre moral qui mérite qu'une réponse lui soit trouvée. J'y ai trop souvent réfléchi et je me suis trop souvent trituré l'esprit dessus pour que ma conclusion soit dictée par l'émotion et non pas la raison. Ainsi je peux dire sans hésitation que les pays occidentaux qui ont une origine chrétienne et qui se disent civilisés se sont éloignés des préceptes chrétiens pour n'en conserver que les dehors et devenir matérialistes, enclins à subordonner les principes à l'intérêt lucratif.⁹¹⁸

On retrouve une interrogation similaire sur l'indifférence des nations chrétiennes au cœur même de la déportation, retranscrites dans les premières pages du journal de Vahram Dadrian. Dès le 5 septembre 1915, l'adolescent déporté rapporte ses doutes :

I started thinking about the Christian nations. I asked myself if Austria and Germany were unable, like this river, to alleviate our suffering. Have all feelings of pity and compassion dried up in their stony hearts?⁹¹⁹

Il est intéressant de noter que l'Allemagne, appelée à la rescousse par V. Dadrian, est justement le pays occidental le plus dénoncé quant à son indifférence, voire l'aide apportée au gouvernement jeune-turc dans la déportation du peuple arménien. L'ambassadeur américain H. Morgenthau établit un parallèle entre les méthodes prônées par l'Allemagne et celles employées par les Turcs contre les Arméniens ; l'accusation de complicité court ainsi, latente mais limpide, au fil des *Mémoires* de l'agent diplomatique : « Quiconque a lu, même superficiellement, la littérature pangermanique, connaît la méthode spéciale prônée à l'égard des populations gênant l'Allemagne : c'est la déportation pure et simple. »⁹²⁰. Les accusations foisonnent dans *Le Golgotha arménien*, où Grigoris Balakian pointe ouvertement l'alliance germano-turque dès l'aube de la Première Guerre mondiale. G. Balakian, à Berlin en 1915, ne cache pas sa véhémence envers Guillaume II, qu'il rend clairement responsable de la tragédie de l'Europe :

Le destin de toute l'humanité civilisée était suspendu aux seules lèvres de l'empereur allemand, qui, obsédé par des rêves farouches de conquêtes, refusait d'entrevoir le malheur susceptible de frapper des millions d'êtres humains, en qui il ne voyait que de la chair à canon...⁹²¹

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁹¹⁹ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 50. (« Je commençais à penser aux nations chrétiennes. Je me demandais si l'Autriche et l'Allemagne étaient incapables, comme cette rivière, d'alléger notre souffrance. Tout sentiment de pitié et de compassion avait-il disparu de leurs cœurs de pierre ? », traduction personnelle.)

⁹²⁰ MORGENTHAU, Henry, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 31.

⁹²¹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 29.

Le Père Balakian conçoit alors avec clairvoyance le dessein d'expansion allemand dans l'Empire Ottoman, et notamment l'obtention de la concession de la ligne ferroviaire jusqu'à Bagdad, alors en construction, et ouvrant une porte commerciale non négligeable sur le Moyen-Orient⁹²². Il souligne en effet le parallélisme qui unit le tragique dessein d'extermination aux visées allemandes, sous couvert du premier conflit mondial :

[...] La guerre mondiale était l'occasion unique rêvée depuis des siècles pour anéantir le peuple arménien considéré comme une gangrène rongant l'Empire turc. Les pays de l'Europe civilisée et chrétienne seraient occupés à s'entretuer et l'allié allemand, silencieux sinon complice, ne broncherait pas... [...] Pour sa part, le despotique gouvernement allemand des Hohenzollern estimait l'occasion idéale pour faire de toute l'Asie Mineure une terre de colonisation allemande en réduisant l'Etat turc à un Etat vassal.⁹²³

En d'autres occasions, G. Balakian met en lumière la coupable indifférence de l'ambassadeur d'Allemagne, Von Wangenheim, auquel l'ambassadeur américain Morgenthau confirme s'être confronté – voire affronté – à de nombreuses reprises au sujet de la tragédie arménienne, déniée par le diplomate allemand. G. Balakian critique son aveuglement volontaire de manière acerbe : « Pour l'ambassadeur d'Allemagne, les effroyables tueries massives visant à supprimer le peuple arménien étaient des moyens répressifs... et non un forfait inouï propre à éclipser les pages les plus sanglantes de l'histoire de l'humanité. »⁹²⁴.

Grigoris Balakian souligne la responsabilité allemande mais n'en oublie pas pour autant de condamner l'indifférence coupable de l'Europe toute entière, peu encline à reconnaître l'ampleur des massacres turcs : « Les nations civilisées et chrétiennes d'Europe assistèrent à cette énième hécatombe arménienne et la photographièrent, estimant avoir ainsi accompli son devoir. »⁹²⁵. Archavir Chiragian confirme l'aveuglement volontaire des pays occidentaux, dirigés avant tout par leurs intérêts politiques et économiques, en expliquant : « Les opinions publiques en Occident sont émues, mais les Puissances qui ne veulent pas remettre en cause le *statu quo*, n'interviennent pas. »⁹²⁶.

⁹²² Rappelons qu'en de multiples occurrences, G. Balakian mentionne dans son récit les chantiers de cette voie ferrée devant relier Constantinople à Bagdad, sans oublier de mettre en exergue la grandeur d'âme de certains employés allemands, à qui il doit sa survie.

⁹²³ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, pp. 71-72.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁹²⁶ CHIRAGIAN, Archavir, *La Dette de sang*, *op. cit.*, p. 25.

Pour sa part, Papken Injarabian transcrit en une unique occurrence, qui figure d'ailleurs dans son tapuscrit – et dont il n'est fait aucune mention dans le récit édité –, sa déception face à la trahison réelle ou supposée de l'armée française envers les Arméniens. P. Injarabian déplore ainsi : « Les Français trahirent à leur tour la promesse faite aux Arméniens. Ils signèrent, d'après ce que nous apprîmes, un accord avec les Turcs. »⁹²⁷. Cette constatation amère se retrouve, décuplée, dans le récit d'Abraham Hartunian, qui multiplie les critiques violentes à l'encontre de l'armée française présente lors des massacres, jusqu'à la rendre responsable de ceux-ci, dans une écriture cynique et emportée par une exagération compréhensible, faute d'être forcément véridique. A. Hartunian explique en effet : « Only a spark was necessary to start the blaze – and behold, the French general had supplied that spark! [...] The truth is that the French betrayed the volunteers to the savagery of the Turks. »⁹²⁸. A. Hartunian n'a de cesse de dénoncer l'immobilisme de l'armée française face aux Turcs, n'hésitant pas à renchérir sur ses propres arguments, au point d'accuser les Français d'avoir voulu dissimuler le génocide.

Had they wished to take an active part, the Turks would have been quickly crushed. Why did the French do nothing? I do not know, I am not a European diplomat. But as an Armenian and a simple lover of my nation, and as a man of religion, I believe the French Army came to Turkey to camouflage the annihilation of the Armenians by the Turks. Having performed that duty faithfully, having finished its work well, it went away.⁹²⁹

A. Hartunian reporte ainsi sa véhémence sur la France, véritable bouc-émissaire dans *Neither To Laugh nor To Weep*. Sans chercher à dédouaner la France et lui enlever toute culpabilité dans l'ignominie d'un génocide rendu possible par la globale « indifférence du monde civilisé » (Morgenthau), il faut pourtant noter la constante démesure qui ponctue étonnamment les analyses politiques du récit du pasteur Hartunian, pour qui la France affichait une turcolâtrie sans discernement.

⁹²⁷ INJARABIAN, Papken, *Tapuscrit*, p. 121.

⁹²⁸ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, pp. 134-135. (« Il suffisait d'une étincelle pour allumer l'incendie – et voyez ! Le général français avait fourni cette étincelle ! [...] En vérité, les Français livrèrent les volontaires [arméniens] à la sauvagerie des Turcs. », traduction personnelle.)

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 140. (« S'ils [les Français] avaient souhaité prendre une part active aux combats, les Turcs auraient rapidement été écrasés. Pourquoi les Français ne firent-ils rien ? Je ne sais pas. Je ne suis pas un diplomate européen. Mais en tant qu'Arménien, attaché à ma nation, et en tant qu'homme de Dieu, je crois que l'armée française est venue en Turquie pour camoufler l'anéantissement des Arméniens par les Turcs. Après avoir accompli ce devoir loyalement, après avoir bien fait son travail, elle partit. », traduction personnelle.)

[...] The Frenchman was toying with the Turk, while the latter mercilessly harassed the Armenian, to the great amusement of the Frenchman. If France had desired, even today she could have occupied the whole city and meted out just punishment. But the Turk was dearly loved by the Frenchman.⁹³⁰

Engoncé dans un cynisme aux accents jusqu'au-boutistes, Abraham Hartunian n'hésite pas à transcrire le paradoxe d'une France responsable des massacres d'Arméniens, ayant fait preuve de moins de commisération que les Turcs eux-mêmes (*sic*) : « As long as chivalrous France with her great power was protecting us, we were murdered. When she departed, the Turk had pity and spared the remnant. »⁹³¹. On voit ici que la tentative et tentation de faire triompher la vérité du génocide des Arméniens ne prévient pas toujours l'écueil d'une analyse hâtive, ou plus simplement faussée par l'aveuglement d'un besoin de reconnaissance trop impératif pour certains survivants des massacres. On comprend alors que les accusations qui transparaissent plus ou moins implicitement dans les récits des rescapés arméniens ne sont sans doute pas sans influencer sur les problèmes de réception des récits issus du génocide.

Bien qu'ils ne soient pas confrontés au problématique rétablissement de la vérité du crime, les récits des survivants des camps de concentration nazis se heurtent comme nous l'avons vu, et comme les Arméniens d'ailleurs, à une autre problématique : celle de l'inimaginable. Robert Antelme montre bien dans *L'Espèce humaine* que ce concept peut s'avérer une protection facile contre l'inconfort moral et l'effort à fournir pour comprendre les génocides :

Inimaginable, c'est un mot qui ne divise pas, qui ne restreint pas. C'est le mot le plus commode. Se promener avec ce mot en bouclier, le mot du vide, et le pas s'assure, se raffermir, la conscience se reprend.⁹³²

Il apparaît donc que l'« inimaginable » est un terme où se concrétise la barrière qui sépare le déporté du monde des « autres », mais également un prétexte pour ces « autres » de ne pas même tenter de comprendre les témoignages, un moyen donc de ne pas sombrer dans l'horreur, en la refusant en bloc. La fortune des œuvres étudiées reflète les divers problèmes de réception des récits testimoniaux, ainsi que leur évolution.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 145. (« Le Français jouait avec le Turc, pendant que ce dernier harcelait sans pitié l'Arménien, au grand amusement du Français. Si la France l'avait voulu, même aujourd'hui elle aurait pu occuper la ville entière et infliger de justes punitions. Mais le Turc était fort aimé par le Français. », traduction personnelle.)

⁹³¹ *Ibid.*, p. 149. (« Aussi longtemps que la France chevaleresque, de toute sa puissance, nous protégeait, nous étions assassinés. Quand elle partit, le Turc eut pitié et épargna les survivants. », traduction personnelle.)

⁹³² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 318.

3. 1. 3. Problèmes de réception.

- Connaissances sur les massacres arméniens.

Au lendemain de la signature de l'armistice de 1918, l'Europe panse ses plaies et ses millions de disparus tandis que l'Arménie martyre, exsangue, plonge dans les ténèbres d'un après-guerre indifférent aux victimes d'un génocide lointain, noyé sous la désinformation ou le déni du gouvernement turc, qui « avait décidé de cacher ces nouvelles [les déportations] le plus longtemps possible au monde extérieur, et que l'extermination des Arméniens ne viendrait à la connaissance de l'Europe et de l'Amérique qu'après achèvement »⁹³³. Bien que ce projet n'ait atteint son but, puisque « confirmée par les dépêches des consuls des diverses puissances disséminées dans différentes localités d'Anatolie orientale, la nouvelle vague de massacres d'Arméniens est connue dès le mois de mai 1915 »⁹³⁴, la connaissance de tels événements ne déclenchât pas la vague de protestations attendues. L'avertissement que l'ambassadeur H. Morgenthau laissait entendre à l'un des dirigeants jeunes-turcs dévoile *a posteriori* un tragique et utopique optimisme : « Croyez-vous qu'il vous soit possible de tenir cachées semblables horreurs ? Ne soyez pas aussi borné, *ne vous attendez pas à fermer les yeux au reste du monde comme vous fermez les vôtres.* »⁹³⁵.

L'ambassadeur américain souligne par ailleurs l'incrédulité des personnels diplomatiques face aux premiers récits des rescapés arméniens des premières vagues de massacres. En effet, l'ampleur du crime échappe à leur entendement, du moins dans ses premiers échos ; Henry Morgenthau avoue alors :

Il se passa quelque temps avant que l'histoire des atrocités arméniennes parvînt à l'Ambassade américaine, dans tous ses affreux détails. En janvier et en février, des fragments de relations commencèrent à affluer ; par habitude, on les considéra comme de simples témoignages des désordres régnant dans les provinces arméniennes depuis plusieurs années.⁹³⁶

Cette indifférence initiale n'entraîne pas cependant un aveuglement prolongé sur le génocide turc de la part de l'opinion américaine. Peter Balakian analyse à ce sujet les

⁹³³ MORGENTHAU, Henry, *Mémoires, op. cit.*, p. 282.

⁹³⁴ CHIRAGIAN, Archavir, *La Dette de sang, op. cit.*, p. 25.

⁹³⁵ MORGENTHAU, Henry, *Mémoires, op. cit.*, p. 326. (C'est moi qui souligne.)

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 282.

multiples articles parus dans la presse américaine, et notamment dans le *New York Times*, qui traitent des massacres en Turquie, en n'hésitant pas à les qualifier très clairement de crimes contre l'humanité, d'extermination pure et simple d'un peuple.

One notes that in 1915 alone, the *New York Times* published 145 articles on the Armenian massacres (one about every 2.5 days). The conclusive language of the reportage was that the Turkish slaughter of the Armenians was "systematic", "deliberate", "authorized", and "organized by government"; it was a "campaign of extermination" and of "systematic race extermination".⁹³⁷

La sémantique employée dans la presse outre-Atlantique décrit au plus juste les événements qui se déroulent alors dans l'Empire ottoman, sans demi-teintes, comme ce fut parfois le cas dans la presse française. Les termes utilisés préfigurent déjà le vocabulaire juridique qui sera défini lors des procès de Nuremberg, avant la formation du terme de « génocide ». En effet, n'oublions pas que les génocides turc et nazi sont avant tout des crimes sans nom, indéfinis sur un plan juridique, jusqu'en 1948. Yves Ternon rappelle à ce propos que « le mot génocide fut alors proposé pour désigner cette forme extrême de la transgression criminelle, un crime absolu, sans au-delà. Par la convention du 9 décembre 1948 sur la prévention et la répression du crime de génocide, l'assemblée générale des Nations-Unies inscrivait ce mot dans le vocabulaire juridique. Il y prenait place au côté du crime contre l'humanité, incrimination plus vaste définie par le droit de Nuremberg. »⁹³⁸.

L'opinion américaine, éclairée par les articles de presse, peut ainsi se targuer de connaître l'existence du génocide des Arméniens, si ce n'est d'en comprendre la dimension et la nature inédites. Peter Balakian met en lumière l'intérêt de l'opinion pour le premier génocide du siècle :

Articles on the massacres, announced with front-page headlines, created a significant unfolding narrative of what evolving into the century's first genocide. By the end of 1915 the word "Armenian" and its familiar contiguities like "atrocities", "massacre", "deportation", "outrage", "race extermination", and "Turk", had assumed a cultural, political and

⁹³⁷ BALAKIAN, Peter, *Black Dog of Faith*, op. cit., p. xxiii. (« On constate que pour la seule année 1915, le *New York Times* a publié 145 articles sur les massacres d'Arméniens (un tous les deux jours et demi). Le vocabulaire des reportages concluait que le massacre des Arméniens par les Turcs était « méthodique », « prémédité », « autorisé », et « organisé par le gouvernement » ; c'était une « campagne d'extermination » et d' « extermination raciale massive. », traduction personnelle.)

⁹³⁸ TERNON, Yves, *Du Négationnisme, mémoire et tabou*, op. cit., p. 7.

linguistic density that would mark a place in the popular imagination [...].⁹³⁹

Peter Balakian note par ailleurs que le génocide nazi n'a paradoxalement pas suscité le même intérêt dans la presse américaine et, *a fortiori*, dans l'opinion. Il constate ainsi :

Given the different legacies of the Holocaust and the Armenian Genocide in the realms of international justice and current popular consciousness, it is ironic to recall how poorly reported the extermination of the Jews was in the American press. Even as late as 1942, Holocaust historian Deborah Lipstadt notes, "There was still no mention of a systematic extermination program" against the Jews. From the start, however, the Armenian massacres were described clearly as race extermination. Week after week from 1915 on, the *New York Times* used terms describing what would later be defined as genocide [...].⁹⁴⁰

La presse européenne et plus particulièrement française ne semble pas avoir informé l'opinion avec autant de verve et de détermination à faire éclater la vérité d'un crime inouï. Les pays alliés de l'Empire Ottoman se sont ainsi longtemps gardés de se faire écho des exactions commises à l'encontre des Arméniens sous couvert de la Première Guerre mondiale, accréditant d'ailleurs dans un premier temps les thèses du gouvernement jeune-turc accusant les Arméniens d'avoir provoqué ces massacres – comme le dénonce l'ambassadeur américain H. Morgenthau de façon récurrente dans ses *Mémoires*. Archavir Chiragian explique le revirement opéré par l'Allemagne et l'Autriche, rattrapées par l'évidence du crime turc : « Au début, la presse allemande et autrichienne se joint aux accusations portées par le gouvernement jeune-turc contre les Arméniens puis devant l'évidence, au bout de quelque temps, les ambassadeurs d'Allemagne et d'Autriche interviendront afin que soit mis un terme aux déportations. »⁹⁴¹. Ces interventions, sans doute plus guidées par une « éthique » politique que par pure philanthropie envers le peuple arménien – on sait à ce sujet le désintérêt patent

⁹³⁹ BALAKIAN, Peter, *Black Dog of Faith*, *op. cit.*, p. 282. (« Les articles sur les massacres, annoncés par les gros titres en pages de garde, ont créé un récit inédit et significatif de ce qui se développait lors du premier génocide du siècle. A la fin de 1915, le mot « Arménie » et ses corrélatifs habituels comme « atrocités », « massacre », « déportation », « crime », « extermination raciale » et « Turc », ont été chargé d'une densité culturelle, politique et linguistique qui aura marqué l'imagination populaire [...]. », traduction personnelle.)

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 282. (« Etant donné les divers legs de l'Holocauste et du génocide des Arméniens dans les sphères de la justice internationale et de la conscience populaire courante, il est ironique de se rappeler à quel point l'extermination des Juifs a été pauvrement mentionnée dans la presse américaine. Même à la fin de 1942, l'historienne de l'Holocauste Deborah Lipstadt note : « Il n'y avait toujours pas mention d'un programme d'extermination systématique » à l'encontre des Juifs. Dès le début, cependant, les massacres arméniens ont clairement été décrits comme une extermination raciale. Semaine après semaine à partir de 1915, le *New York Times* utilisait des termes décrivant ce qui serait ensuite défini comme un génocide [...]. », traduction personnelle.)

⁹⁴¹ CHIRAGIAN, Archavir, *La Dette de sang*, *op. cit.*, p. 25.

de l'ambassadeur d'Allemagne, Von Wangenheim, quant à la destinée des Arméniens déportés -, n'ont pas empêché son extermination jusqu'en 1918.

Archavir Chiragian souligne par ailleurs l'« intérêt » qui aurait pu ou dû guider la critique des massacres turcs dans les pays de l'Entente : « La Grande-Bretagne, la France et la Russie ont au contraire intérêt à dénoncer les exactions de l'Empire Ottoman. »⁹⁴². Une étude succincte de la presse française des années 1915-1918 suffit à prouver un intérêt modéré pour le premier génocide du vingtième siècle, pour ces massacres « d'une nature si étonnante, qui se sont passés dans des régions si loin des regards de l'Europe civilisée »⁹⁴³. Si loin et pourtant si connus de toutes les puissances occidentales, les massacres d'Arménie ponctuent la presse française au gré de leur advenue.

- Les massacres arméniens dans la presse française.

En effet, dès les premières vagues de massacres ordonnées par Abdul Hamid II, le Sultan rouge, à la fin du dix-neuvième siècle, la presse se fait écho du sort des Arméniens, sans soulever de grande protestation et sans mobiliser l'opinion. Jean Jaurès, député socialiste, harangue ses pairs à plusieurs reprises sur les crimes qui se déroulent dans l'Empire Ottoman en 1896, parlant à ce propos de « guerre d'extermination », du « martyr et massacre de tout un peuple », qui laisse étonnamment l'Europe dans l'indifférence. Il publie un article le 27 janvier 1895 dans *La Petite République* intitulé pudiquement « En Arménie », qui tente sans grand succès de sortir l'opinion de son aveuglement. De la même façon, Georges Clémenceau rédige plusieurs articles dans la presse radicale en 1895-1896 – rappelons que la presse était en partie muselée par les intérêts économiques de certains commanditaires dans l'Empire Ottoman, comme le dénonce J. Jaurès dans ses interventions à l'Assemblée⁹⁴⁴ -, qui dénoncent les exactions turques commises sur le peuple arménien. En 1896, il accepte de préfacier un ouvrage d'Archag Tchobanian, pilier du mouvement arménophile en France, intitulé *Les Massacres d'Arménie : Témoignages des victimes*, publié au Mercure de France.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 32.

⁹⁴³ BRYCE, *Le Livre bleu du gouvernement britannique*, *op. cit.*, p. 30.

⁹⁴⁴ JAURES, Jean, *Il faut sauver les Arméniens*, *op. cit.*, pp. 34-35.

La Libre Parole, journal politique et antisémite fondé en 1892, titre à plusieurs reprises sur les crimes commis dans l'Empire Ottoman entre 1894 et 1897, sans pour autant refléter l'ampleur des atrocités perpétrées, sans prendre conscience de la nature inédite des massacres, contrairement à Jean Jaurès, qui à la même époque décèle bien la volonté d'annihiler un peuple en son entier. Les titres de *La Libre Parole* se succèdent ainsi et se répètent, inchangés, au fil des massacres, sans que soient prises en considération la vastitude et la globalité des prémices du projet génocidaire : « Les massacres d'Arménie » (24 Novembre 1894 / 3 février 1895 / 27 juillet 1896 / 8 août 1896 / 16 août 1900), « La France et les massacres d'Arménie (26 février 1896) ou « Nouveaux massacres en Arménie ; l'Arménie martyre » (14 mars 1897).

Le Petit Journal, journal de presse populaire qui paraît de 1863 à 1944, apolitique, se fait l'écho de la deuxième série de massacres qui ont lieu en 1909-1911, et dont témoignent Zabel Essayan dans *Parmi les ruines*. La sémantique reste identique à celle de *La Libre Parole*, et ne permet toujours pas d'entrevoir le caractère inédit de l'extermination préfigurée par cette nouvelle vague de crimes. On lit ainsi : « Cinquante Arméniens massacrés en Asie Mineure » (17 avril 1909), « Les Massacres d'Arménie au Kurdistan » (22 mai 1909) ou « Massacres en Arménie » (17 juin 1911).

Face à l'ampleur des exactions turques en 1915, il est curieux et révélateur – d'un aveuglement naïf, ou coupable ? – de constater que les titres demeurent identiques, comme si l'information des « cinquante Arméniens massacrés » en 1909 était traitée sur le même plan que les massacres et déportations à grande échelle qui se déroulent à partir de 1915, non que le génocide s'établisse sur des chiffres, mais la démesure du crime, pouvant être restée latente lors des premiers massacres de 1895 ou 1909, ne pouvant dès lors laisser planer le doute sur la volonté d'anéantir le peuple arménien dans son ensemble. Ainsi, *Le Petit Journal illustré* titre le 12 décembre 1915 laconiquement sur les « Massacres d'Arménie ». Le journal *Lectures pour tous* parle quant à lui dans son tirage du 1^{er} septembre 1916 de « L'Horreur des massacres d'Arménie », soulignant l'abjection et la monstruosité des crimes commis envers les Arméniens mais sans laisser présager de l'existence d'une volonté génocidaire.

A contrario, *L'Illustration* du 9 octobre 1915 parlait d'emblée de « L'Extermination des Arméniens », à l'instar des journaux américains qui n'hésitaient pas, nous l'avons vu, à utiliser des sèmes dénonçant le dessein d'annihilation d'un peuple. Pourtant, une lecture plus

attentive de *L'Illustration* modère l'idée d'une dénonciation suivie du génocide en cours. En effet, durant les mois de mai, juin et juillet 1915 – rappelons que le génocide a débuté par la rafle des intellectuels et notables arméniens à Constantinople le 24 avril 1915 – il n'est à aucun moment fait mention des massacres qui se déroulent en Turquie. Bien plus, le lecteur peut se plonger dans les fragments de journal intime de Pierre Loti, intitulés « Suprêmes visions d'Orient », premières pages du récit de ses derniers séjours en Turquie, profondément turcophiles s'il est besoin de préciser (19 juin 1915 / 26 juin 1915, etc.). Ce choix éditorial explique finalement les revendications amères confiées par Grigoris Balakian sur une opinion publique influencée par les « romans basés sur le mensonge de Pierre Loti et Claude Farrère ». De même pour les mois de mai et juin 1916, au cœur des déportations d'Arméniens, *L'Illustration* publie des communiqués sur la guerre sur le front arménien et les victoires en Arménie, sans un mot sur les massacres qui s'y déroulent.

La Libre Parole, dirigé depuis 1910 par des catholiques ultra-conservateurs, suit la ligne éditoriale de la fin du XIX^{ème} siècle, lors des premiers massacres en Arménie, sans mettre en lumière la volonté d'extermination. La Turquie est plus traitée comme l'ennemi de l'Entente – cf. le titre du 1^{er} mai 1915, « L'Embochage de la Turquie » -, monstrueux comme il se doit, que comme le responsable d'un génocide en cours. Le numéro du 26 août 1915 est à ce propos révélateur : le laconisme du titre « Les Turcs massacrent les Arméniens » est d'autant plus surprenant qu'il côtoie cet autre titre, à la gravité discutable : « L'Alcoolisme et les bouilleurs de cru » (*sic*). Le journal du 27 novembre 1915 titre sur « Les Massacreurs d'Arméniens » et *La Libre Parole* propose les 27 et 28 mars 1916 des articles sur les « Balkans / Arménie et Mésopotamie ». En juillet 1916, « L'Agonie de la Turquie » fait la une et efface dès lors les articles traitant du génocide des Arméniens : l'ennemi de la France battu, l'ennemi du genre humain peut poursuivre son extermination sans plus soulever de désapprobation.

Le quotidien catholique *La Croix* titre régulièrement sur les exactions des « Turcs-boches », en soulignant la participation plus ou moins passive de l'Allemagne à ces massacres. Les numéros de juillet à septembre 1915 titrent sur la Turquie sans mentionner explicitement les massacres : « Une Révolution en Arménie » (23/07/1915), « La Guerre en Orient/ A Constantinople » (19/08/1915), « En Turquie » (5/09/1915) ou encore, « La Turquie d'Asie/ Les Arméniens » (23/09/1915). A partir de cette dernière date, le quotidien met en exergue la persécution barbare qui frappe les chrétiens d'Arménie, en soulignant la fraternité

qui unit chrétiens d'Occident et chrétiens d'Orient, en appelant à la compassion et solidarité entre « frères ». Le 3 mars 1915, *La Croix* titre sur « L'Amérique et les massacres d'Arméniens » puis le 15 février 1916, « Pour les Arméniens ». Le 20 février 1916, le journal parle des « Massacres d'Arménie » (voir annexe 1), en traitant le cas d'un « évêque arménien catholique » assassiné avec sa communauté par les « Turco-Boches ». La dénonciation du « martyr de l'Arménie » est quasi systématiquement liée à une diatribe de propagande contre l'Allemagne ; *La Croix* parle ainsi dans ce numéro des « horreurs commises par les Turcs avec la complicité de l'Allemagne » à l'encontre de ces « malheureux frères dans la foi ». Ce numéro du 20 février 1916 parle également dans ses « Dernières nouvelles » des massacres d'Arméniens : « Les Etats-Unis protestent contre les massacres d'Arménie ». Dans cette dépêche, il est question des protestations de l'ambassadeur H. Morgenthau contre les « atrocités commises en Arménie », qualifiées de « crimes ». Le journal maintient cette ligne éditoriale en titrant le 26 mai 1916 sur « L'Arménie martyr », puis la déroute et la défaite des Turcs effacent dans l'année 1917 les articles relatifs au génocide des Arméniens.

Il est intéressant en effet de noter que les massacres d'Arméniens, dénoncés de façon plus ou moins complaisante par la presse française, n'apparaissent plus dès 1917, date à laquelle les puissances ennemies connaissent leurs premières grandes défaites. Les années suivantes ensevelissent un peu plus les atrocités commises envers les Arméniens, alors même que celles-ci se poursuivent et que la diaspora des rescapés arméniens s'installe dans les pays occidentaux, et notamment en France, à Marseille ou à Paris. Comme il est écrit dans la *Revue d'histoire de la Shoah*, « Dès lors qu'il faut leur porter secours, en effet, l'intérêt pour les victimes retombe et, après 1919, quand il n'est plus besoin de flétrir les puissances centrales désormais vaincues, la cause arménienne ne fait déjà plus recette. »⁹⁴⁵.

Le génocide des Arméniens ne parvient pas à soulever les vagues de protestation attendues dans l'opinion publique. L'intérêt dont ont pu témoigner les différents articles de presse de l'époque pour la tragédie contemporaine que vivaient les Arméniens s'épuise en effet très rapidement à la fin du premier conflit mondial. Ainsi, les massacres qui se déroulent à Smyrne en 1920-1922 et concernent les Arméniens et la communauté grecque, derniers sursauts du génocide, n'émeuvent pas l'opinion outre mesure. On trouve mention de ces massacres dans *Le Petit Journal* du 2 novembre 1920, qui parle alors de « 10000 Arméniens

⁹⁴⁵ COLLECTIF, *Revue d'histoire de la Shoah, Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens*, op. cit., p. 9.

massacrés par les Turcs ». Abraham Hartunian exprime pour sa part dans *Neither To Laugh nor To Weep* l'ampleur des massacres qui frappent les Arméniens précédemment réfugiés à Smyrne, jusqu'à la destruction totale de la ville. Ces derniers assauts seront d'ailleurs d'une telle nature qu'ils pousseront A. Hartunian et sa famille à émigrer aux Etats-Unis, bien qu'ils aient traversé auparavant plusieurs séries de massacres.

Il est probable que l'opinion publique se soit penchée en priorité sur les dramatiques conséquences de la Première Guerre mondiale au sein de son propre pays, en oubliant un génocide lointain, géographiquement du moins. Pourtant, ce désintérêt pour un événement extraordinaire (au sens premier du terme) ne s'explique peut-être pas uniquement par un resserrement de l'opinion sur des événements proches et qui les concernent de manière plus ou moins directe. En effet, le caractère inédit du génocide peut également amener l'opinion publique à considérer les exactions turques comme un véritable phénomène, une « anomalie », ignorée et vite oubliée, comme l'analyse Denis Donikian :

Le sentiment d'horreur créé par notre génocide, le premier dans l'histoire de la conscience universelle, fut tel qu'il a fait croire aux peuples civilisés à une anomalie survenue au corps des hommes. Une anomalie si contraire à leur culte d'une morale esthétique qu'ils ne voulaient ni la voir ni même y penser.⁹⁴⁶

Qu'en est-il alors du génocide nazi ? L'opinion publique, au travers de la presse, a-t-elle réagi moins confusément, plus énergiquement aux nouvelles relatives à l'existence des camps de concentration et d'extermination allemands ?

- Le génocide nazi dans la presse française.

La presse française, muselée par la censure sous l'Occupation, n'a que peu mentionné les atrocités concentrationnaires nazies. Au lendemain des libérations successives des camps de concentration et d'extermination – Auschwitz est libéré en janvier 1945, Buchenwald et Gandersheim en avril de la même année -, les déportés sont rapatriés, rentrent dans un univers auquel ils ne semblent plus appartenir. Contrairement aux rescapés arméniens qui tentent de

⁹⁴⁶ DONIKIAN, Denis, *Un Nôtre pays*, op. cit., p. 51.

survivre loin du regard des sociétés occidentales, ces cadavres vivants se heurtent dès le retour aux regards détournés, embarrassés, à l'incompréhension voire au dégoût : qui peut supporter cette confrontation forcée au spectacle de l'horreur, qui résonne comme une accusation tacite du silence et de l'inaction de toute une société ? Brisons dès maintenant ce mythe ou cette mystification qui veut, à l'instar du cas arménien, que nul n'ait entendu parler de l'existence des camps nazis avant leurs libérations : rien n'est plus faux, fourbe et confortable. Il faut se rendre à l'évidence : l'opinion publique a vu, a su, mais a vite détourné les yeux et fermé les portes de sa conscience. Quoi de plus aisé pour éviter le « malconfort », que de s'aveugler volontairement, de jouer l'ignorance pour échapper à la culpabilité et au jugement ? Ainsi, dans *La Nuit* d'Elie Wiesel, déporté à Auschwitz comme Primo Levi, le personnage de Moché-le-Bedeau, échappé par miracle des camps au début du conflit mondial, retourne à Sighet, sa ville natale, pour prévenir les habitants juifs du danger encouru. Là-bas comme partout ailleurs, nul ne se détourne de son quotidien pour considérer le dramatique avertissement : « Les gens refusaient non seulement de croire à ses histoires mais encore de les écouter. »⁹⁴⁷. L'analyse de certains quotidiens contemporains à l'existence des camps révèle, s'il en était besoin, que l'horreur nazie, l'abjection était connue.

Dès les premiers mois de l'existence des camps de concentration, en 1933, la jeune reporter-photographe Marie-Claude Vaillant-Couturier signe dans l'hebdomadaire *Vu* du 3 mai un long article illustré de multiples photographies sur les camps d'Oranienburg et de Dachau. Bien que les prisonniers ne soient ni français ni juifs mais des opposants politiques allemands, l'horreur est palpable et chacun peut en pressentir les dangers futurs. L'hebdomadaire *Match* publie en janvier 1940 le « règlement secret des camps de concentration allemands » : qui alors peut se targuer d'ignorer les desseins nazis et leurs méthodes ? *A priori* personne et pourtant, l'homme témoin de ce qui se déroule en Allemagne est prompt à fermer les yeux. A ce propos, Julia Kristeva analyse ce pouvoir de l'horreur qui fait naître le refus, l'aveuglement volontaire : « Il y a dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui est à côté du possible, du tolérable, du pensable. C'est là, tout près mais inassimilable. Ça sollicite, inquiète, fascine le désir qui pourtant ne se laisse pas séduire. Apeuré, il se détourne. Ecœuré, il rejette. »⁹⁴⁸. C'est bien à un phénomène fascination / répulsion que le public assiste à la libération des camps mais l'horreur, qui « tire vers là où le sens s'effondre » noie vite l'intérêt premier pour l'inédit,

⁹⁴⁷ WIESEL, Elie, *La Nuit*, op. cit., p. 17.

⁹⁴⁸ KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil, coll. Points, n°152, 1980, p. 9.

l'expérience des limites jusqu'alors inexplorées, qui peut d'ailleurs également désarçonner l'opinion, comme l'indiquait Denis Donikian.

Un tout autre diptyque se profile lorsque les portes s'ouvrent sur l'horreur des camps : la connaissance de l'existence de l'abject et son déni, le refus d'assimiler cette connaissance – ou, au contraire, l'assimilation trop rapide et synonyme d'oubli, comme le déplorait R. Antelme -, refus de prendre conscience. Les articles de journaux ne sont pas uniquement le fait des journalistes : face à l'horreur de l'expérience concentrationnaire, stupéfiés par ce qu'ils découvrent (nombre d'entre eux furent présents en Allemagne ou en Pologne lors de la libération des camps), leurs propres plumes s'effacent pour ne plus transmettre que les récits des déportés eux-mêmes, devenus témoins de l'enfer nazie.

Les survivants rentrent et parlent. Les journaux publient reportages directs et photographies, qui relèvent plus que jamais du domaine de la preuve, comme nombre de témoins occidentaux le pensaient déjà lors du génocide des Arméniens : si le public peut hypocritement mettre en doute la véracité des témoignages, il s'avère plus ardu de remettre en cause les images – du moins à l'époque. Ainsi, dans le quotidien *L'Aube* paru le 5 juin 1945, le public peut lire un article intitulé « Un Document horrible qui fait honte à l'espèce humaine », dans lequel le journaliste occupe la position de tout un chacun face à l'horreur révélée ; sa suspicion sur la véracité des faits (des déportés enterrés dans une fosse à hauteur du cou et décapités à la faux par un officier SS !) et son incrédulité s'effacent devant une photographie : « Avouons-le : nous osions à peine y croire. Or voici que vient d'être saisie, sur un officier SS, la photographie qui dissipe nos derniers doutes. » (voir annexe 2). Singulier renversement que cet univers où le témoin de l'horreur se voit contraint d'apporter une preuve tangible, palpable, de la vérité qu'il dénonce ! – cette contrainte est d'ailleurs sans commune mesure dans le cas du génocide turc, dont les victimes ne parviennent à faire preuve d'un crime toujours nié. Primo Levi d'ailleurs, plusieurs années après ces événements, se croit obligé de se soumettre à cette règle absurde, en précisant dans sa préface à *Si c'est un homme* : « Il me semble inutile d'ajouter qu'aucun des faits n'y est inventé. »⁹⁴⁹. Inutilité bien précaire semble-t-il pour que le témoin Primo Levi se contraigne à « ajouter » une évidence bien peu reconnue ou acceptée par le public !

⁹⁴⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 8.

Ainsi, les témoignages des déportés se multiplient dans les quotidiens, l'horreur y est contée, explorée, mais les consciences comprennent-elles qu'on les interpelle ? Confronté à des récits aux titres qui soulignent l'abjection, tels « Les Cobayes humains de Struthof », écrit par le professeur Champy, membre de l'Académie de médecine, dans le quotidien populaire *Point de vue* (15 juin 1945 ; voir annexe 3), ou encore, le témoignage d'un rescapé, dans le même journal, un mois après, « J'étais « cobaye humain » à Kattovitz » (19 juillet 1945 ; voir annexe 4), le public plonge dans l'horreur, ayant soulevé « le couvercle d'une drôle de marmite »⁹⁵⁰, pour reprendre les termes de R. Antelme. Malgré les illustrations photographiques⁹⁵¹, « morceaux de vérités arrachés »⁹⁵², le public refuse de croire à l'horreur épouvantable des camps de concentration et d'extermination nazis. Il existe et persiste semble-t-il derrière tous ces documents une impalpable vérité, et ce n'est pas la coexistence des récits de rescapés avec la banalité quotidienne qui paraît la plus à même de révéler cette vérité des camps. Le lecteur se voit confronté à l'horreur mais celle-ci côtoie dans les pages des journaux l'univers quotidien à la banalité navrante – comme nous l'avions déjà vu dans le cas des massacres d'Arméniens. La promiscuité des témoignages issus des camps et de la banalité quotidienne n'agit pas en faveur des premiers, n'en rend pas la lecture plus aisée. Au mieux, elle enserme les récits des déportés dans leur dimension horrifique et incroyable, en les opposant à la trivialité, au pire, elle les inclut à leur tour dans la banalité d'une horreur digérée sans être comprise véritablement.

Dans *Les Nouvelles du matin* du 9 juin 1945, le retour d'enfants déportés ne tient plus la place principale, mais occupe un espace réduit qui le dispute à l'annonce d'un match de football ou d'une possible pénurie de sucre (voir annexe 5). Comme l'explique Miguel Benasayag, « tout se passe comme si les gens « savaient » mais n'étaient pas « au clair » quant à la signification de ces informations. Et les médias loin d'éclaircir le doute autour du « sens » des informations données, renforcent la confusion par la banalisation des faits. »⁹⁵³. Seules les photographies permettent de faire la distinction entre des informations triviales et l'émergence de la vérité des camps, mais ces illustrations – absentes dans le cas du génocide

⁹⁵⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 317.

⁹⁵¹ Jusqu'où va la frontière entre information et pornographie de la mort ? Sont-ce des « preuves » pour faire agréer la vérité de l'horreur ou une sorte d'appât pour le spectacle de l'horreur ? Paradoxalement, le film d'Alain Resnais, *Nuit et brouillard*, en 1955, ou plus encore *Shoah* de Claude Lanzmann en 1985, ne s'acharnent pas à montrer l'horreur... seuls les mots, les témoignages la constituent et la transmettent, au-delà du spectacle, dans une esthétique de l'invisible pour le moins expérimentale pour un support cinématographique.

⁹⁵² ULMANN, André, dans *Objectif*, juin 1945.

⁹⁵³ COLLECTIF, *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale : une spécificité française ?*, Paris, Autrement, Série Mutations n° 144, 1994, p. 249.

des Arméniens – ne voilent-elles pas elles aussi cette vérité en n'en révélant qu'un pan bien mince, confirmant le lecteur dans une connaissance erronée car incomplète ? Mais comment transmettre la dimension extrême de l'horreur vécue, si la confrontation avec le quotidien ne peut finalement que nous en éloigner ?

Les journalistes semblent avoir pris conscience du caractère peu crédible des récits qu'ils écrivent ou qu'ils recueillent : si la banalité quotidienne ne propose pas d'issue pour aider à la transmission des témoignages, il s'avère cependant que le public n'est pas à même d'appréhender un univers infernal sans aucune référenciation offerte. Il s'agit de créer cette référence, de s'y attacher pour décrire l'indescriptible. Celle-ci ne peut et ne doit voiler la vérité à transmettre, comme pouvait le faire la promiscuité avec un univers trivial. Les journalistes semblent avoir eu l'intuition d'un nécessaire recours aux références culturelles, permettant la communication, voire la communion dans un même univers culturel pour les témoins et les lecteurs. Ils n'ont de cesse de faire référence à un monde imaginaire connu, reconnu, qui devient une sorte de matrice pour la description du génocide nazi : l'enfer de Dante. Dans les différents quotidiens qu'il nous a été donné d'analyser, toutes les références culturelles se rapportent à l'enfer dantesque, dans une sorte d'unanimité tacite. Une exception certes, mais qui reste imparfaite puisque le journaliste achève sa pensée sur l'œuvre du poète italien : dans *Sud-Ouest* du 18 mai 1945, Jacques Lemoine écrivait à propos des « atrocités dont la méthode, le nombre et l'horreur rejoignent les contes fantastiques d'Edgar Poe ou « l'Enfer » de Dante ». Fréquemment, les références à l'univers dantesque s'inscrivent dans les titres mêmes des articles, comme une invite lancée au lecteur, l'exhortant à poursuivre sa lecture en lui faisant le don d'un lien entre son univers, sa connaissance et l'univers des camps de concentration. Placer dès l'abord une référence au texte de Dante témoigne pour le journaliste de la volonté d'être compris, et pour le lecteur, de sa capacité à comprendre et à assimiler le récit proposé. Alors même qu'il avoue ne pas pouvoir, ne pas savoir dire ce à quoi il vient d'assister, Roland Diquelon, journaliste à *L'Humanité*, s'exclame dans son titre : « A Mittel-Gladbach, camp de déportés, je suis descendu aux tréfonds de l'enfer *plus bas que Dante !* » (14 avril 1945). Comme il existe des horreurs auxquelles l'esprit se refuse de croire parce qu'il ne peut se les représenter, les journalistes, avant même les écrivains déportés, conçoivent un système de références qui permettent la représentation.

De la sorte, le public est confronté presque malgré lui à l'horreur des camps lorsque la presse la révèle. La réception des articles est loin d'être aisée : si le public lit les récits des

journalistes et des déportés, connaît la réalité des camps, il continue à s'en détourner, voire à se laisser des récits sans cesse répétés mais dont l'essentielle vérité reste obscure. Albert Camus, dans le journal *Combat* du 17 mai 1945, exprime cette dangereuse lassitude du public pour les récits de l'horreur : « Nous le savions depuis longtemps, et le monde commence à se lasser de tant d'atrocités. Les délicats y trouvent de la monotonie et nous reprocheront d'en parler encore. ». Les consciences se retrouvent vite repues, sans avoir jamais réellement été éveillées. A. Camus ajoute ailleurs que « Les victimes viennent d'entrer dans l'extrême de leur disgrâce : elles ennuiant. »⁹⁵⁴. La surprise qui peut entraîner une curiosité plus ou moins morbide s'efface ainsi bien vite, et l'ennui lui succède. George Steiner explique la nécessité de maintenir « l'étonnement » dans l'opinion, pour que la compréhension de l'ampleur du crime puisse frayer son chemin : « Nous devons, comme aurait dit Emily Dickinson, attiser dans l'âme un insupportable étonnement. »⁹⁵⁵.

A la fin de la Première Guerre mondiale, comme dans les années qui suivent la Libération, la publication de récits testimoniaux ouvre de nouvelles perspectives quant aux expériences génocidaires : la confrontation aux récits de l'horreur devient acte volontaire. Cela signifie-t-il pour autant une acceptation qui vaut reconnaissance de l'horreur ou le geste volontaire se trouve-t-il supplanté par une réticence face aux témoignages qui se découvrent et épuisent l'intérêt du public ? Quelles réceptions se dessinent pour les récits des rescapés arméniens, victimes du premier génocide du XXème siècle et pour les témoignages des survivants des camps de concentration et d'extermination nazis ?

- La problématique réception des témoignages arméniens.

Les survivants des multiples vagues de massacres turcs se voient pour la plupart contraints à l'exil. Les témoignages de leur traversée de l'enfer ottoman paraissent alors en diaspora, qu'ils soient rédigés dans les derniers soubresauts du génocide, les premiers sursauts de la liberté – comme les textes que nous étudions – ou des décennies après la fin des massacres, très souvent en langue arménienne. D'emblée, l'existence forcée en diaspora et la rédaction dans la langue maternelle, considérée, nous l'avons vu, comme le seul médium

⁹⁵⁴ CAMUS, Albert, cité in TERNON, Yves, *L'Etat criminel*, op. cit., p. 104.

⁹⁵⁵ STEINER, George, *Dans le château de Barbe-bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Le Seuil, Folio essais, 1973, p. 60.

susceptible de transmettre l'abjection vécue par les Arméniens, circonscrivent la possibilité de réception de ces textes à un public étroit. Certains rescapés publient pourtant leurs textes en arménien dès la fin de la guerre, comme les nouvelles d'Aram Andonian, en 1919. Nombre d'autres survivants gardent leurs manuscrits et se contentent de les partager avec les membres de leurs familles ou le cercle réduit de la communauté arménienne présente dans le pays d'accueil. Ainsi, Abraham Hartunian ne confie-t-il à son fils la traduction de son récit de l'arménien à l'anglais qu'en 1938, après l'avoir gardé dans le cercle familial, comme il est stipulé dans la préface de *Neither To Laugh nor To Weep*. Pour sa part, Grigoris Balakian rédige son *Golgotha arménien* quatre ans après les événements et son premier volume, en arménien, est publié en 1922 par la congrégation mekhitariste de Vienne, le second, toujours dans sa langue d'origine, à Paris en 1959, vingt-cinq ans après la mort de son auteur. Il faut attendre le début du 21^{ème} siècle pour que Hratch Bedrossian nous livre la traduction française de ce récit, en tentant sans dénaturer le texte original de conformer l'écriture du Père Balakian au public actuel, comme le précise Yves Ternon : « Il fallait adapter le style de cet ecclésiastique, trop souvent emphatique, douloureux et passionné, à une lecture contemporaine »⁹⁵⁶.

Vahram Dadrian, qui a rédigé son texte au fil des événements, explique lui-même dans sa préface avoir étendu les notes rédigées lors de la Catastrophe en vue d'une publication, évidemment empêchée par le nouveau gouvernement turc et son négationnisme d'Etat.

Originally, I wrote a concise diary, because of the scarcity of paper. Then, from 1919 to 1922, I expanded my notes in Constantinople, with a view to publishing them, which, of course, was not possible because of the changing political situation.⁹⁵⁷

Il est intéressant de constater que Vahram Dadrian effectua aux Etats-Unis, où il avait émigré, une carrière littéraire et fut reconnu sur la scène littéraire arménienne à New-York à la fin des années 30, en rédigeant des œuvres de diverses natures (nouvelles historiques, romans policiers, pièces de théâtre, travaux satiriques) exclusivement en arménien, alors

⁹⁵⁶ *Revue d'histoire de la Shoah, Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des arméniens, op. cit.*, p. 577.

⁹⁵⁷ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary, op. cit.*, p. 3. (« A l'origine, j'avais écrit un journal concis, à cause de la rareté du papier. Ensuite, de 1919 à 1922, j'ai développé mes notes à Constantinople, en vue de les publier, ce qui, bien entendu, n'était pas possible à cause de la situation politique changeante. », traduction personnelle.)

même que sa maîtrise de la langue anglaise lui aurait permis d'accroître le cercle de réception de ses œuvres, et notamment de son journal.

De la même manière, Papken Injarabian rédige son témoignage en langue arménienne, de 1952 à 1954. Son texte est alors publié en arménien, avant d'être traduit en français pour les éditions Garnier en 1980. P. Injarabian s'est d'ailleurs attelé à une traduction personnelle de son œuvre en français, tâchant de rester au plus près de son écriture originale.

On voit ainsi que la réception des témoignages arméniens est d'emblée biaisée par leur rédaction en arménien, mais cet argument ne peut à lui seul expliquer l'absence presque systématique de public pour ces textes issus du premier génocide du XX^{ème} siècle. Catherine Coquio rapporte à ce sujet que les travaux de K. Beledian et M. Nichanian ont permis de prouver que « s'il y a déficit, ce n'est pas d'écriture, mais de réception, traduction et publication »⁹⁵⁸. Pourtant ce point ne peut pas non plus à lui seul éclairer l'absence de réception des témoignages car ceux-ci, rédigés en arménien, se sont vus traduits en grand nombre après la Seconde Guerre mondiale, sans doute sous l'impulsion des témoignages issus des camps de concentration, qui ont suscité une nouvelle curiosité – vite repue – pour de tels crimes. Reste alors la négation du crime par l'état qui l'a perpétré, qui condamne les rescapés qui témoignent à rester dans la sphère de la preuve. Faute de pouvoir quitter le cercle du témoignage *stricto sensu*, par crainte éthique le plus souvent, les rescapés n'ont pu offrir à leurs textes la dimension littéraire propre à faire naître si ce n'est l'intérêt, du moins la curiosité du public, comme le feront les témoignages de P. Levi, R. Antelme ou J. Semprun. Ce point, primordial dans la manière d'appréhender les récits testimoniaux arméniens, sera étudié plus avant dans la prochaine partie. L'écueil de réception que connaissent les récits des rescapés arméniens semble ainsi pouvoir être expliqué par l'existence diasporique de ces survivants et la négation du crime subi, avec l'impossibilité de le surmonter qui en découle. C. Coquio résume à ce propos les difficultés de transmission de la Catastrophe : « Il faut, pour comprendre cette béance, faire la part décisive du sinistre infligé à une population décimée et dispersée, manquant d'institutions, de publics, de lieux d'expression, d'édition et de diffusion [...]. Vient ensuite le rôle du déni séculaire, mis en lumière par Nichanian : déni qui obligeait les écrivains, devenus collecteurs de témoignages, à faire infiniment preuve. »⁹⁵⁹.

⁹⁵⁸ *Revue d'histoire de la Shoah, Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens, op. cit.*, p. 405.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 402.

La révélation de l'univers concentrationnaire nazi relance la volonté de transmission de nombreux survivants arméniens, qui traduisent et tentent de publier leurs témoignages dans les années d'après-guerre. L'écoute fait pourtant toujours défaut et ne parvient à provoquer une quelconque compassion pour les victimes ou condamnation des coupables. En effet, la réaction du lecteur ne peut être manipulée par l'auteur de ces récits testimoniaux, pour qui écrire, c'est « dévoiler le monde et le proposer comme une tâche à la générosité du lecteur »⁹⁶⁰, car « pour que ses ouvrages aient quelque effet, il est nécessaire que le public les reprenne à son compte par une décision inconditionnée »⁹⁶¹. Or, face au monde inouï et hors limite du génocide « proposé » au travers des témoignages de rescapés, le lecteur s'efface, refuse son aval et rejette finalement ces textes dans l'obscurité de l'oubli et de la négation. Qu'en est-il alors des récits issus de l'expérience des camps de concentration et d'extermination nazis ; le public a-t-il mûri sa capacité d'écoute entre ces deux génocides ?

- Réception des récits issus du génocide nazi.

Alors même que certains déportés, tel Primo Levi, continuent à errer sur les routes labyrinthiques du rapatriement, d'autres rescapés se pressent d'écrire leurs témoignages et de les publier. Dans le feu de la nouveauté et du caractère horriblement inédit – n'oublions pas que les massacres d'Arméniens n'ont pas soulevé une telle horreur – de l'expérience narrée, des dizaines de récits sont ainsi publiés, dont un nombre réduit subsiste aujourd'hui. Les Editions de Minuit, fondées par André Vercors, qui publie le récit de résistance *Le Silence de la mer* dès 1942, permettent en France la publication de nombre de témoignages dont l'un des plus connus demeure *L'Univers concentrationnaire* de David Rousset, publié une première fois par une petite maison d'édition en 1946. Parmi ces témoignages se distinguent d'emblée certains récits à la forme particulièrement soignée, mais ceux-ci ne sont pas reconnus dans les premières années de l'après-guerre. Y a-t-il eu une sorte de nivellement dans l'esprit du public entre témoignages bruts à l'aspect documentaire et œuvres littéraires issues des camps ? Sans doute, puisque le public dédaigne très tôt les récits de témoignage, en un refus compact du genre naissant. L'intérêt et la capacité d'écoute s'épuisent très rapidement, et l'indifférence y succède. Comme l'explique Hans Robert Jauss, face à une œuvre à la nature inédite (quel

⁹⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948, p. 76.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 195.

meilleur exemple que les récits issus d'une expérience génocidaire ?), « le lecteur accepte ou refuse d'intégrer l'expérience littéraire nouvelle à l'horizon de sa propre expérience. »⁹⁶².

Primo Levi écrit que « les vérités qui dérangent rencontrent un chemin difficile »⁹⁶³. La gêne provoquée par les témoignages des rescapés est telle que le public refuse de créer tout lien entre cette expérience de l'horreur et leur vie quotidienne, refusant d'agréer les récits proposés, optant pour une indifférence ou un désintérêt de plus en plus marqués. Dans l'un de ses poèmes, « Confidence », Jean Cayrol résume cette indifférence : « Je te parle O France à l'oreille / Sans savoir qui nous écoute [...] »⁹⁶⁴, sans même savoir sans doute si on l'écoute. P. Levi, en Italie, conçoit ce désintérêt du public : « En cette dure période d'après-guerre les gens ne tenaient pas beaucoup à revivre les années douloureuses qui venaient de s'achever »⁹⁶⁵. Dans *La Trêve*, une constatation identique était transcrite de façon beaucoup plus véhémente par le narrateur sur la route du retour, qui expliquait, amer : « [...] Personne ne nous regardait dans les yeux, personne n'acceptait le débat ; ils étaient sourds, aveugles, muets, retranchés dans leurs ruines comme dans une forteresse d'oubli volontaire [...]. »⁹⁶⁶. Les témoignages sur les camps de concentration plongent irrémédiablement le lecteur dans l'horreur vécue par les déportés. Le public refuse de s'abîmer dans la tourmente génocidaire, et c'est finalement une réaction de survie, un sursaut vital qui le pousse à s'éloigner des récits testimoniaux. Pour les rescapés, écrire, c'est sortir de la mort, s'échapper d'une mémoire mortifère ; l'écriture est une thérapie, une libération. *A contrario*, la lecture des récits de survivants par ces « autres » qui n'ont pas connu la déportation les fait plonger au cœur de l'abjection, la lecture devient confrontation à la mort. Cette mort demeure partout visible et le refus des témoignages permet au moins de voiler un pan de l'horreur, qu'il s'agit d'ignorer pour survivre. Le public souffre d'une « overdose » d'horreur mais celle-ci, reconnue et comprise par P. Levi, est considérée comme une raison fallacieuse et une échappatoire facile par R. Antelme. Pour lui, la société se laisse aller à l'indifférence car l'horreur des camps est entrée comme une habitude dans la société, succédant sans transition à l'effroi. Les camps seraient devenus une exception parmi d'autres, humaine, trop humaine, simple « monstruosité naturelle ». R. Antelme fait part de son analyse en mai 1948, soit quelques mois après la publication de *L'Espèce humaine*. La société cherche à se reconstruire et les témoignages des

⁹⁶² JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1978, p. 285.

⁹⁶³ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 156.

⁹⁶⁴ CAYROL, Jean, *Poèmes de la nuit et du brouillard*, Paris, Le Seuil, 1988 (1946), p. 32.

⁹⁶⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 189. (Appendice de 1976)

⁹⁶⁶ LEVI, Primo, *La Trêve*, op. cit., p. 242.

rescapés détruisent toute possibilité d'avoir confiance en l'homme. Les récits plongent leurs lecteurs dans « l'ère du soupçon » alors même qu'ils sont en quête de certitudes, d'assises solides sur lesquelles reconstruire leurs vies. Robert Merle, dans *La Mort est mon métier*⁹⁶⁷, édité chez Gallimard en 1952, parle de son livre comme d'une œuvre « démodée », au mieux à « contre-courant », et il éclaire parfaitement l'attitude du public durant les années d'après-guerre :

Immédiatement après 1945, on vit paraître en France nombre de témoignages bouleversants sur les camps de la mort outre-Rhin. Mais cette floraison fut brève. Le réarmement de l'Allemagne marqua le déclin, en Europe, de la littérature concentrationnaire. Les souvenirs de la maison des morts dérangent la politique de l'Occident : on les oublie.⁹⁶⁸

L'allusion à Dostoïevski ne parvient guère à cacher cette tragique vérité : la propension de la société à se plonger dans un oubli salvateur. Le public se complaît dans une pseudo-connaissance de l'enfer nazi, qui s'avère puissance trompeuse de l'habitude : la multiplication des témoignages laisse croire au public qu'il possède un savoir sur la vérité des camps alors que l'effroi éprouvé lors d'une première confrontation à l'horreur de l'expérience génocidaire n'a fait que se dissoudre tragiquement dans l'habitude, voilant d'autant cette vérité. George Steiner déplore à ce propos que « Nous oublions l'insupportable, vaguement rassurés, voire absous par le pathos de la connaissance. »⁹⁶⁹.

Jorge Semprun, lors d'un entretien pour le magazine *Lire*, en novembre 1996, donne un tour plus politique à l'attitude d'oubli et de refus des témoignages adoptée en France, ceci s'appliquant d'ailleurs également à l'Italie, comme en témoigne Primo Levi. D'après Jorge Semprun, qui lui, ne publiera son premier texte concernant sa déportation à Buchenwald qu'en 1963 chez Gallimard, le refus des témoignages naît du besoin de reconstruire les mythes populaires et politiques dont la Résistance aurait été l'emblème. La gloire de la Résistance et sa grandeur mythique auraient été dégradées par les témoignages des déportés juifs, symboles si ce n'est de l'inaction, du moins de l'inefficacité du courage français :

Après la guerre, les gens ne voulaient pas entendre parler de ces événements. Il faudra l'espace d'une génération pour qu'ils affleurent à la

⁹⁶⁷ Dans ce roman, le narrateur est Rudolf Lang, personnage qui, en réalité, représente Rudolf Hoess, commandant du camp d'Auschwitz, qui imagina les chambres à gaz camouflées sous l'apparence innocente de salles de douches et le recours aux fours crématoires à grande capacité. Il fut jugé à Nuremberg et condamné à mort. Robert Merle s'appuie sur les documents du procès recueillis par un psychologue américain ayant interrogé R. Hoess lors de sa détention.

⁹⁶⁸ MERLE, Robert, *La Mort est mon métier*, Paris, Gallimard, Folio n° 789, 1972, p. I.

⁹⁶⁹ STEINER, George, *Errata, op. cit.*, p. 176.

conscience collective. Et dans cette surdité générale, le cas des juifs est particulier. En France, on a voulu faire de la Résistance une épopée h roique à laquelle tout le monde avait pris part. Et de déportés on ne connaissait alors que les politiques, les résistants. Mais les juifs alors ? Le fait est qu'ils gênaient, qu'ils étaient la preuve vivante – je parle de ceux qui avaient r chapp  à l'extermination – que la France n'avait pas été aussi brave qu'on voulait le croire.⁹⁷⁰

On comprend que les témoignages des rescapés sont un miroir peu flatteur pour les « autres », miroir où se reflète ce que l'on a voulu justement voiler. Par conséquent, la gêne ressentie face aux témoignages ou l'« overdose » qu'ils suscitent condamne bien vite les portes des maisons d'édition, qui à leur tour refusent les récits issus des camps de concentration ou d'extermination. Le phénomène est particulièrement significatif au sujet de *Si c'est un homme*, dont les insuccès sont le reflet des attentes du public. Paradoxalement, P. Levi, dans *Les Naufragés et les rescapés*, considère que l'opinion publique a été à l'écoute des déportés revenus des camps, voire même demandeur de leurs récits : « [...] Nous parlons aussi parce qu'on nous invite à le faire [...]. Les autres, ceux qui écoutent, amis, enfants, lecteurs, ou même étrangers, le comprennent, allant au-delà de l'indignation et de la pitié ; ils comprennent la nature unique de notre expérience, ou s'efforcent au moins de le faire. »⁹⁷¹. Et pourtant, Primo Levi résume les péripéties éditorialistes de son œuvre en une constatation lapidaire : « *Si c'est un homme* a eu une carrière difficile. »⁹⁷². En effet, P. Levi cherche à publier *Se questo   un uomo* en Italie d s 1947. Or, les causes de refus avancées par Jorge Semprun semblent amplifiées en Italie : la guerre finie, le pays totalement exsangue se préoccupe avant tout de survivre et le revirement politique tardif des Italiens après la chute de Mussolini a laissé des stigmates. La société, prise en étau entre la honte et la peur, cherche à retrouver bonne conscience, quitte à sombrer dans l'oubli. Aussi les récits qui mettent en valeur les politiques, les combattants ou les résistants sont préférés et cachent les récits des survivants juifs des camps d'extermination. Le cas de Primo Levi est emblématique : résistant, il fut « fait prisonnier par la Milice fasciste le 13 décembre 1943 »⁹⁷³. C'est en tant que juif qu'il choisit d'être déporté : « Au cours des interrogatoires qui suivirent, je pr f rai déclarer ma condition de « citoyen italien de race juive ». »⁹⁷⁴. De plus, le contexte littéraire n'est pas favorable en 1947 pour une œuvre comme *Se questo   un uomo*. La faveur du public va à l'époque plutôt aux romans, spécialement aux romans de guerre et de résistance, comme

⁹⁷⁰ LIRE, novembre 1996, né 250, entretien Daniel Bermond.

⁹⁷¹ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 147.

⁹⁷² LEVI, Primo, *Le Devoir de mémoire*, op. cit., p. 57.

⁹⁷³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 11.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 12.

Les Hommes et les autres de Vittorini, premier roman sur la résistance paru en 1945 ou *Le Christ s'est arrêté à Eboli*, de Carlo Levi, qui évoque la résistance au fascisme en Italie du sud, publié la même année.

Primo Levi est confronté au refus de son manuscrit par l'éditeur turinois Einaudi, qui publiera pourtant toute son œuvre à partir de 1958. La lectrice de cette maison d'édition, Natalia Ginzburg, était la veuve d'un intellectuel juif résistant torturé à mort par les fascistes ; son refus étonna Primo Levi, comme il en fit part à Ferdinando Camon, qui s'interrogeait sur les problèmes d'édition rencontrés par l'ancien déporté :

Camon : - « Une question littéraire : *Si c'est un homme* est aujourd'hui un texte exemplaire de ce qu'on appelle la « littérature concentrationnaire ». C'est un classique. Mais comment a-t-il pu se faire que le manuscrit, envoyé à l'éditeur, ait été refusé pendant plusieurs années ? Autrement dit : est-ce que, aussitôt après la guerre, les conditions n'auraient pas existé pour que ce qui nous paraît aujourd'hui nécessaire et indispensable (ce qu'est tout classique) fût compris et accepté ? »

Levi : - « C'est un fait que le manuscrit ne fut pas accepté pendant plusieurs années, et ce qui m'a toujours surpris est que le lecteur était une personnalité de la littérature italienne, juive [...]. »⁹⁷⁵

Pourtant, d'après Ernesto Ferrero, qui fut ensuite directeur littéraire d'Einaudi, c'est pour cette même raison que le « livre de Primo Levi lui était insupportable ». Il propose finalement son œuvre à un petit éditeur qui vient de créer sa maison d'édition, De Silva. Primo Levi parle des pérégrinations qu'a subies son livre dans son appendice à *Si c'est un homme*, écrit en 1976 :

Refusé par quelques éditeurs importants, le manuscrit fut finalement accepté en 1947 par la petite maison d'édition que dirigeait Franco Antonicelli : il fut tiré à 2500 exemplaires, puis la maison ferma et le livre tomba dans l'oubli [...].⁹⁷⁶

Le retentissement extrêmement modeste de la publication amènera P. Levi à songer pendant plusieurs années à cesser d'écrire.

Contrairement à Primo Levi, Robert Antelme ne connaît pas de problème d'édition lorsqu'il propose le manuscrit de *L'Espèce humaine* en 1947. Il est édité par les Editions de la

⁹⁷⁵ CAMON, Ferdinando, *Conversation avec Primo Levi*, op. cit., pp. 57-58.

⁹⁷⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 189.

Cité universelle mais cette publication ne provoque pas de retentissement probant : le public ne suit pas et *L'Espèce humaine* reste réservé à un cercle très limité de lecteurs, qui appartiennent à une élite intellectuelle, comme Georges Perec, Maurice Blanchot, Claude Roy, etc.

En 1945, Jean-Paul Sartre fonde *Les Temps modernes*, revue mensuelle littéraire, politique et philosophique, avec Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, etc. Il entend en faire le lieu dédié à la défense de la démocratie et au débat sur la renaissance et la rénovation d'une gauche glorifiée par la Résistance. C'est dans cette optique qu'il permet à de nombreux récits d'être publiés, alors même qu'ils étaient refusés chez d'autres éditeurs. L'aide apportée à la publication des témoignages d'anciens déportés par *Les Temps modernes* ne s'oppose pas à l'idée d'un désintérêt du public : les maisons d'édition au large public ne sont plus intéressées par les récits issus des camps, peut-être justement parce que le témoignage brut et les textes testimoniaux à la valeur littéraire indéniable se trouvent nivelés à une même valeur, ou plutôt une non-valeur. La création d'une revue ayant entre autre pour but l'édition de ces textes semble répondre à l'épuisement du réseau traditionnel de l'édition.

- Une crise de la réception.

Ce refus du public des témoignages qui se retrouvent en marge de la littérature est également le signe d'une profonde crise de la réception, les œuvres issues des camps remettant en question la relation du lecteur au texte. Sartre analyse cette nécessité d'une portée dialogique du texte, établie entre auteur et lecteur :

[...] L'opération d'écrire implique celle de lire comme son corrélatif dialectique et ces deux actes connexes nécessitent deux agents distincts. C'est l'effort conjugué de l'auteur et du lecteur qui fera surgir cet objet concret et imaginaire qu'est l'ouvrage de l'esprit. Il n'y a d'art que pour et par autrui.⁹⁷⁷

Il est ici évident que l'œuvre se constitue par-delà l'écriture, dans et par la lecture. Or, c'est justement cette dialectique qui est brisée par les récits sur l'horreur génocidaire. Les

⁹⁷⁷ SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, op. cit., p. 55.

témoignages issus des génocides turc et nazi rompent l' « horizon d'attente » du public, créant ce que Jauss appelle un « écart esthétique », « distance entre l'horizon d'attente préexistant et une œuvre nouvelle dont la réception peut entraîner un « changement d'horizon ». »⁹⁷⁸. L' « horizon d'attente », contexte social et littéraire, représente ce qui permet au lecteur d'appréhender un texte littéraire, en tant qu'il répond à « l'expérience préalable que le public a du genre dont elle [l'œuvre] relève, la forme et la thématique d'œuvres antérieures dont elle présuppose la connaissance, et l'opposition entre langage poétique et langage pratique, monde imaginaire et réalité quotidienne. »⁹⁷⁹. Jauss considère que la réception d'une œuvre repose sur un jeu catégoriel entre « message et destinataire, question et réponse, problème et solution »⁹⁸⁰. Il s'avère que les récits des rescapés réduisent à néant les « réponses » du public, n'ayant plus aucun lien entre leurs connaissances et l'horreur narrée dans les témoignages. Comme l'explique Jauss, « une œuvre littéraire peut rompre avec l'attente de ses lecteurs [...] et les confronter à des questions dont la morale cautionnée par l'Etat ou la religion ne leur a pas donné la réponse. »⁹⁸¹. Le public confronté aux témoignages des déportés se trouve plongé dans un monde infernal qui annihile toute possibilité pour lui de recourir à des références, à ce que Jauss nomme « prescience (Vorwissen) », « sans laquelle la nouveauté dont nous prenons connaissance ne pourrait pas même être objet d'expérience, et qui la rend, en quelque sorte, déchiffrable dans le contexte de l'expérience déjà acquise. »⁹⁸². Le caractère inédit et incroyable des faits narrés par les survivants d'un génocide ne permet plus au lecteur d'appréhender la nouveauté, qui demeure indéchiffrable. L' « *anamnesis* », « la reconnaissance du déjà connu », devient absolument impossible face à la réalité génocidaire, tant à cause de la nature de l'expérience qu'à cause de la nature des récits qui en sont issus. Le lecteur perd pied : il n'a plus aucun recours pour comprendre les témoignages qui sont essentiellement obscurs (l'enfer génocidaire ne se référant en rien à la réalité quotidienne), et formellement problématiques puisqu'ils ne correspondent plus exactement au genre du témoignage tel qu'il était entendu par le public.

Le désintérêt des lecteurs, leur refus des témoignages, voire leur « mépris » pour ces récits (d'après Robert Antelme) naissent *a priori* d'un désir ou même d'un besoin d'oublier, de « tourner la page » sur les atrocités successives des deux guerres mondiales. Sans remettre

⁹⁷⁸ JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., p. 58.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 87.

⁹⁸² *Ibid.*, p. 55.

en cause cette matrice psychologique qui engendre l'indifférence du public, il apparaît aussi et surtout que cette incompréhension des textes issus de génocide et leur rejet trouvent leur source dans une impossible dialectique entre écriture et lecture, la ou les réponse(s) contenue(s) dans les témoignages ne s'appliquant plus à aucune question du lecteur. Clairement, le public n'a pas vécu l'horreur, à ce point expérience-limite qu'il ne peut concevoir de questions ; il n'attend rien puisque son imagination est réduite à néant face à l'inimaginable horreur génocidaire. Les récits testimoniaux assènent alors un message, une « réponse », selon le terme de Jauss, à une question non posée et impossible à formuler, frappant le public de plein fouet et voulant l'entraîner dans un univers dont il n'a pas la clé, un monde dont (et les mots prennent tout leur sens) il n'a pas idée. Jauss explique ainsi :

L'œuvre littéraire peut [...] renverser le rapport entre la question et la réponse et confronter le lecteur [...] avec une nouvelle réalité opaque, qui ne peut plus être comprise en fonction d'un horizon d'attente donné.⁹⁸³

C'est bien à une absolue remise en cause de cet horizon d'attente que donnent lieu les témoignages des survivants de la déportation. Ils ne peuvent plus être reçus comme des réponses aux attentes de la société mais, *a contrario*, enjoignent le lecteur à trouver les « questions » implicites qui ont fait naître leurs récits car « le sens se constitue par le jeu d'un dialogue, d'une dialectique intersubjective », « l'effet de l'œuvre et sa réception s'articulent en un dialogue entre un sujet présent et un discours passé, celui-ci ne peut encore « dire quelque chose à celui-là » [...] que si le sujet présent découvre la réponse implicite contenue dans le discours passé et la perçoit comme réponse à une question qu'il lui appartient, à lui, de poser maintenant. »⁹⁸⁴. En l'occurrence, l'ignorance du public sur les horreurs vécues dans les camps condamne cette approche : le texte devient étranger à tout « horizon d'attente », il ne dispose plus d'aucun lien avec une société capable de l'assumer. Naît alors l'« écart esthétique » que Jauss définit comme la « distance entre horizon d'attente préexistant et l'œuvre nouvelle dont la réception entraîne un « changement d'horizon ». »⁹⁸⁵. Cet « écart esthétique » semble impossible à combler dans le cas des témoignages issus des génocides turc et nazi. Le destinataire du texte le refuse car il ne possède pas les clés pour le comprendre, sa capacité réceptive est détruite par le caractère non plus simplement « nouveau » des textes testimoniaux mais véritablement en-dehors de tout système de

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 156.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 270-271.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 58.

référence : pour concevoir et comprendre l'horreur génocidaire, il faut l'avoir expérimentée, la délégation ne fonctionne pas.

Si « l'œuvre littéraire est reçue et jugée non seulement par contraste avec un arrière-plan d'autres formes artistiques, mais aussi par rapport avec l'arrière-plan de l'expérience de la vie quotidienne »⁹⁸⁶, il est aisé de comprendre que ce dernier élément faisant résolument défaut dans le cas de la rupture que constituent les génocides, la réception des témoignages qui en sont issus ne s'effectue pas ou du moins très mal. Face au refus du public, il s'agit de reconstruire des liens entre les témoignages et leurs lecteurs, de réduire l'« écart esthétique ». L'écart est tel qu'il semble nécessiter l'émergence d'un nouvel « horizon d'attente » avant d'autoriser la lecture et la réception des récits de témoignage. Ce n'est plus le « changement d'horizon » qui découlera de la réception de ces œuvres mais bien leur réception qui deviendra possible eu égard à l'évolution de la société, à son « changement d'horizon ». Comme l'écrit Gaétan Picon en 1953, c'est à l'œuvre de savoir créer un destinataire compétent, celle-ci étant une « parole qui doit, en même temps qu'elle lui parle, créer un interlocuteur capable de l'entendre ».

Vers la fin des années 50 émerge une capacité d'écoute des témoignages issus des camps de concentration jusqu'alors absente, qui marque d'ailleurs également une recrudescence des publications de récits de rescapés arméniens, sans que ceux-ci, au contraire des premiers, ne soient particulièrement plus entendus. Comment expliquer ce changement d'un public qui passe d'un refus patent des récits des déportés à un intérêt très vif pour ces mêmes textes ?

- Emergence d'une nouvelle capacité d'écoute.

Alors qu'au lendemain de la guerre on cherchait à reconstruire sa vie et son pays, à oublier le passé et les tourments de la conscience, les années 50 voient l'émergence d'un nouvel intérêt pour les récits de déportation. En France, c'est le début des Trente glorieuses et la reprise économique gagne également l'Italie. Un fait majeur semble avoir engagé ce processus de reconnaissance des témoignages issus des camps de concentration : la

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 83.

découverte des atrocités staliniennes, de la réalité des goulags soviétiques. Pour l'opinion, cette découverte desserre l'étau autour des consciences volontairement endormies depuis 1945 : l'horreur des camps allemands n'est plus en apparence un phénomène unique et, s'il demeure monstrueux, il n'est plus dans l'opinion un simple opus, bien que l'essence du génocide, le « Mal radical » n'ait été reproduit dans la répression politique communiste. Dès 1950, la revue sartrienne *Les Temps modernes* (qui, rappelons-le, continuait à publier des témoignages de déportés) dénonce l'existence de camps de travail en Sibérie, dénonciation qui ne trouvera un réel écho que lorsque Khrouchtchev réitérera ces dénonciations, lors du XXème congrès du Parti communiste soviétique. La construction européenne quant à elle s'accélère et le rapprochement des anciens ennemis s'accompagne de la volonté d'éclairer les heures sombres du passé.

Le cas de la réception de *Si c'est un homme* est édifiant : Primo Levi assiste en 1956 à une exposition sur la déportation, dix ans après la libération des camps de concentration et d'extermination, qui l'incite à proposer de nouveau son livre à l'éditeur turinois Einaudi, qui l'avait refusé en 1947. Bien que la diffusion de *Si c'est un homme* soit demeurée confidentielle en 1947 (il restait des invendus sur les 2500 exemplaires imprimés, qui furent détruits lors d'inondations en novembre 1966), l'éditeur accepte de publier le témoignage et fait un succès, jamais démenti depuis. Il faudra pourtant attendre 1987 pour que la traduction de *Se questo é un uomo* soit publiée en France, chez Julliard. Comme l'écrit ironiquement Jorge Semprun : « La voix anonyme de la radio a rappelé les titres de ses livres, qui avaient été récemment célébrés, avec le retard habituel à toute découverte hexagonale. »⁹⁸⁷. A décharge, précisons que Primo Levi avait dans un premier temps refusé la publication de la traduction française de son œuvre, intitulée faussement *J'étais un homme*, initialement prévue chez Buchet-Chastel, en 1948.

Le seul contexte économique et social n'explique que partiellement le virage négocié par le public. Le profond changement d'attitude face aux témoignages des déportés relève semble-t-il également d'un changement d'« horizon d'attente » littéraire : les œuvres des déportés ont évolué vers une dialectique redéfinie avec le lecteur. Alain Parrau analysait ainsi « le malheur d'une non-coïncidence qui réduit le récit au soliloque d'une parole entravée »⁹⁸⁸, qu'il s'agit pour les anciens déportés de dépasser, comme l'explique à son tour Henri Scepti :

⁹⁸⁷ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 256.

⁹⁸⁸ PARREAU, Alain, *Ecrire les camps*, op. cit., p. 298.

« il faut refonder une langue commune, établir à partir d'Auschwitz de nouvelles règles de communication, un nouveau pacte d'entente et de lecture »⁹⁸⁹. En effet, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les témoignages s'amoncelaient dans l'urgence, saisis dans une écriture brute (sans que cela soit péjoratif) ; les années 50 voient se propager des témoignages plus réflexifs, réfléchis sur une distance décennale qui les sépare des faits. Il s'agit d'une période de décantation, qui permet de passer du dégoût du témoignage instantané à l'intérêt pour les témoignages plus posés. Le public est désormais capable d'appréhender l'horreur, du moins le croit-il. S'il reste des stigmates, les plaies de la guerre ne sont plus à vif. La « digestion » a eu lieu, pour reprendre les termes de R. Antelme, et cette digestion une fois accomplie offre la possibilité de goûter à nouveau au parfum amer de l'abjection nazie. Comme le dit Jean Cayrol dans le film d'Alain Resnais en 1955, intitulé *Nuit et brouillard* en référence au convoi dans lequel Jorge Semprun fut déporté (et à un opéra de Wagner) : « Le sang a caillé et les bouches se sont tues. ». D'autres voix se dévoilent à la fin des années 50 et au début des années 60 : les déportés qui s'étaient exprimés dès leur libération, confrontés au mur du silence et de l'incompréhension, se sont effectivement à leur tour effacés dans le silence mais d'autres, qui jusqu'alors s'étaient tus, ouvrent à nouveau les linceuls sur l'horreur vécue. Les témoins ne sont plus les mêmes et, sans doute avertis de l'impasse dans laquelle s'étaient enfoncés leurs camarades, les témoignages prennent une forme différente. Teintés d'une distance qui rend l'horreur non moins présente mais moins inimaginable, les témoignages se réfèrent désormais à une réalité connue. Le voile du temps et de la connaissance ne cache pas la réalité des camps mais permet de transmettre cette réalité en rétablissant la possibilité de la réception des témoignages.

Au début des années 60, les Editions de Minuit publient les témoignages de Charlotte Delbo ou Elie Wiesel, dans lesquels apparaît une écriture où le pathos enrobe les faits narrés pour en permettre l'acceptation. Alors que l'écriture de Primo Levi ou Robert Antelme se développe autour d'un refus du pathos, qui éloignerait toute compréhension derrière une lecture compassionnelle, le témoignage d'Elie Wiesel par exemple, comme les récits de rescapés arméniens pour la plupart, cherchent l'empathie, voire la compassion du lecteur. La catharsis n'était plus possible dans les témoignages écrits dans l'urgence, qui se concentraient sur la dimension extraordinaire du vécu concentrationnaire. Ce dernier, dans la visée aristotélicienne, correspondait à une situation qu'il qualifiait de « *on philanthrôpon* », hors de

⁹⁸⁹ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature, op. cit.*, p. 20.

l'humain, inhumain. Le récit n'éveillait alors que la répulsion, le « *miarôn* », alors qu'il fallait enfouir la catharsis, terreur et pitié, sous une visée plus large et plus essentielle pour P. Levi et R. Antelme : la compréhension. Les témoignages qui voient le jour dans les années 60 rétablissent la possibilité d'une identification, d'une analogie entre le lecteur et le déporté en multipliant les occasions de céder au pathos. *Si c'est un homme*, « chef-d'œuvre de retenue, de nudité fabuleuse dans le témoignage, de lucidité et de compassion » ne s'oppose pas totalement au nouvel « horizon d'attente » découvert à la fin des années 50, ce qui peut expliquer le regain d'intérêt que ce témoignage a connu, contrairement à *L'Espèce humaine*. En effet, bien que réédité aux éditions Gallimard en 1957, l'œuvre de R. Antelme ne soulève guère l'intérêt du public, peut-être parce qu'elle est loin des nouvelles attentes, avec une écriture superbe en ce qu'elle est élémentaire, brute.

Jorge Semprun publie son premier texte en 1963, *Le Grand voyage*, qui se consacre au récit de la déportation, entre Compiègne et Buchenwald. Il constate dans *L'Écriture ou la vie* : « L'espace de temps historique, [...] entre le premier livre de Levi – magistrale réussite sur le plan de l'écriture ; échec complet sur le plan de la lecture, de l'écoute du public – et son deuxième récit, *La Trêve*, est le même qui sépare mon incapacité d'écrire en 1945 et *Le Grand voyage*. »⁹⁹⁰. Ainsi, Jorge Semprun considère que son intuition de l'impossible réception des témoignages durant l'après-guerre lui a évité l'écueil du refus, tel que l'a vécu P. Levi. Il a finalement brisé son silence, comme P. Levi pour la deuxième fois, lorsque la réception positive de son œuvre lui semblait probable. Notons à ce propos que P. Levi publie *La Trêve* après la réédition de *Si c'est un homme*, alors qu'il avait dans un premier temps, confronté à l'indifférence, songé à ne plus écrire. Pour *Le Grand voyage*, Jorge Semprun reçoit le prix Formentor, reconnaissance européenne pour l'écrivain certes, mais sans doute également une reconnaissance plus globale des récits de témoignage, une entrée possible dans le panthéon littéraire. La publication simultanée du texte de Primo Levi et de Jorge Semprun pousse ce dernier à constater le revirement du public : « Comme si, au-delà de toute circonstance biographique, une capacité d'écoute avait mûri objectivement, dans l'opacité quasiment indéchiffrable des cheminements historiques. »⁹⁹¹.

Paradoxalement, c'est à la même époque que les thèses révisionnistes et négationnistes prennent de l'ampleur, s'infiltrant dans la brèche ouverte dès 1950 par *Le Mensonge d'Ulysse*

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 260.

⁹⁹¹ *Ibid.*

de Paul Rassinier, ancien militant pacifiste devenu extrémiste de gauche, qui « témoigne » de son passage par le camp de Dora en 1944. Ce texte devient bien vite le bréviaire des révisionnistes. Avec une écriture haineuse et méprisante, P. Rassinier s'acharne à récuser les témoignages des déportés, dans le but de disculper les dirigeants du IIIème Reich et de prouver que les déportés étaient plus à haïr que leurs bourreaux. Dans ce livre, il n'exclut pas l'existence des chambres à gaz, mais il explique que leur usage à des fins criminelles venait de quelques officiers « pris de folie ». Il reviendra dans ses textes postérieurs sur ses « hésitations » pour franchir le pas entre révisionnisme et négationnisme. Pour Pierre Vidal-Naquet, auteur des *Assassins de la mémoire*, « Rassinier était un sous-instituteur intellectuellement nul et immensément médiocre [...] »⁹⁹². Parallèlement à l'épuisement de la lecture des témoignages s'est développé un intérêt de plus en plus marqué pour le négationnisme. Ceci relève du paradoxe : le public qui refusait les témoignages des déportés sur l'horreur concentrationnaire acceptait simultanément de plonger dans l'horreur pour mieux la nier.

Jorge Semprun publie *L'Écriture ou la vie* en 1994, après la tourmente du négationnisme, qui reste cependant toujours fécond. Le témoignage sur les camps de concentration est désormais à rebours des attentes du public mais l'expérience acquise par le lecteur le conforte dans un horizon d'attente qui ne révèle plus de surprise. J. Semprun considère *L'Écriture ou la vie* comme un moyen de s'opposer au négationnisme en éclairant la conscience de l'opinion. Parlant des négationnistes, il explique :

On ne peut rien leur dire. Avec eux, il n'est pas possible d'entamer une discussion objective, rationnelle : historique, en somme. En revanche, il faut expliquer à ceux qui seraient tentés de les écouter, par ignorance, ou indifférence, ou même préjugé politique.⁹⁹³

Ainsi, *L'Écriture ou la vie* peut être considéré comme une explication, un récit didactique qui cherche à éviter la croyance candide et dangereuse dans les thèses négationnistes.

Bien que les récits de rescapés de déportation aient connus des problèmes de réception indéniables, ces œuvres semblent pour la majorité avoir été écrites en privilégiant la

⁹⁹² VIDAL-NAQUET, Pierre, in *L'Actualité religieuse*, n° 145, « Qui manipule la Shoah ? ».

⁹⁹³ SEMPRUN, Jorge, in *Lire*, n° 250, novembre 1996.

compréhension du lecteur. Même *L'Écriture ou la vie*, qui n'a pas été confronté au refus des témoignages des camps marque également la recherche d'une écriture propre à susciter la compréhension. Celle-ci apparaît donc comme l'un des fils conducteurs de l'écriture testimoniale. La compréhension d'autrui assierait ainsi les bases d'une nouvelle esthétique de l'autobiographique.

3.2. Recherche d'une forme scripturaire.

3.2.1. Nouvelle esthétique de l'autobiographie.

- Des récits autobiographiques.

Toutes nos œuvres testimoniales s'inscrivent dans une lignée autobiographique ; reste à déterminer dans quelle mesure et surtout dans quel sens l'autobiographie est envisagée dans les récits de survivants de génocide. Loin de chercher à vouloir dresser un inventaire exhaustif des éléments relatifs à l'autobiographie et qui la constituent en tant que genre littéraire, il paraît néanmoins nécessaire d'analyser en quoi nos récits relèvent formellement du récit autobiographique.

Philippe Lejeune définit l'autobiographie comme un « récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité »⁹⁹⁴. Tâchons donc de déterminer en quoi cette définition se rattache sans conteste aux récits testimoniaux, tout en n'en circonscrivant pas toute l'étendue. Philippe Lejeune introduit dès les premiers termes une caractéristique majeure : la question de temps et notamment pour les textes qui nous intéressent, celle de la chronologie. Tous, bien entendu, répondent à cette condition *sine qua non* de l'aspect rétrospectif, et pour cause, puisqu'ils se présentent comme des témoignages d'une expérience vécue. *Si c'est un homme* et *L'Espèce humaine* sont contemporains à l'expérience concentrationnaire puisque Primo Levi date son récit et le localise simultanément, en clause : « Avigliana-Turin, décembre 1945 - janvier 1947 ». Le récit

⁹⁹⁴ LEJEUNE, Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, Coll. Points, 1996, p. 14.

succède donc sans attente au vécu et prend forme dans le même laps de temps que l'épisode concentrationnaire lui-même (treize mois d'écriture pour treize mois de déportation à Auschwitz). Robert Antelme, quant à lui, signe d'un « Paris, 1946-1947 ». Il calque l'étendue scripturaire sur l'étendue temporelle de l'expérience : « Gandersheim », du nom du camp de travail où R. Antelme fut déporté, occupe la majorité du récit. Suivent la deuxième et troisième parties, respectivement « La route » et « La fin », qui n'occupent à elles deux qu'un tiers du récit. Le choix de respecter la chronologie amène certes une sorte de « déséquilibre » textuel mais également, et principalement, une gradation sensible dans l'horreur et dans la profondeur de l'écriture, qui se concentre pour être plus puissante. Grâce à ce choix, le lecteur prend en compte toute l'étendue du désastre, en même temps qu'il comprend et accepte le caractère autobiographique de l'œuvre, qui se focalise au gré des pages sur un seul personnage, qui s'identifie au narrateur.

Les deux premières œuvres se présentent comme un récit chronologique de l'expérience, qui peut d'ailleurs approcher formellement du journal intime ou des mémoires. Le récit de Vahram Dadrian se présente lui clairement comme un journal, comme l'indique d'emblée le titre : *Pages from My Diary*. Il débute par une entrée à la date du 11 mai 1915, et se poursuit jusqu'au 26 juin 1919, s'étendant donc des prémices de la déportation à ses conséquences, jusqu'à la libération des déportés, en route vers Constantinople. De façon similaire au récit de R. Antelme, V. Dadrian divise son journal en trois parties principales, qui résument l'itinéraire suivi par le narrateur : « To the desert », succincte, qui contient les épisodes de la déportation à proprement parler, « In the desert », plus longue, qui traite le long exil dans le désert, et enfin, « Return from the desert », elle aussi laconique, dans laquelle V. Dadrian fait part de ses doutes sur l'humanité lors de son retour d'exil et dans l'attente de son arrivée à Constantinople. Pourtant, contrairement cette fois à *L'Espèce humaine*, il n'est pas de véritable gradation dans l'horreur rapportée : l'écriture du déporté arménien est contemporaine aux événements vécus et ne cherche pas un effet de crescendo. L'intérêt suscité par ce récit naît plus ainsi de la multiplication des tableaux de l'abjection au fil des jours et des pages que d'une quelconque gradation dans l'abjection. La forme journalière que revêt l'écriture de V. Dadrian offre une « prise directe » au lecteur sur le génocide.

Le récit d'Abraham Hartunian ne se présente pas sous la forme d'un journal, mais se divise également en trois parties, qui suivent la chronologie des événements, de la naissance du narrateur à son départ pour les Etats-Unis, en dépeignant les premiers massacres ordonnés

par le Sultan rouge, le génocide lui-même dans les années 1915-1918, puis les massacres de Smyrne en 1922. De la même manière, les récits de Papken Injarabian et Grigoris Balakian s'attachent à décrire le génocide, de ses premiers balbutiements à la libération finale, sans marques chronologiques explicites pour le premier ou en divisant son témoignage en multiples fractions temporelles.

Si aucune date n'est explicitement proposée chez Robert Antelme ou si les indications temporelles sont données avec parcimonie chez Papken Injarabian, les autres narrateurs se font fort de multiplier les indications temporelles. Omniprésentes dans les récits des rescapés arméniens, elles parsèment le témoignage de Primo Levi dont le récit est inauguré par cette phrase : « J'avais été fait prisonnier par la Milice fasciste le 13 décembre 1943. », avant que le narrateur ne précise encore que son « arrivée » à Auschwitz date de la « fin janvier 1944 ». Le récit se conclut également par une date précise, celle du « 27 janvier » 1945. Ainsi, le récit est encadré par deux dates qui déterminent durée de l'expérience et durée du récit, comme c'est le cas dans nos témoignages arméniens. En effet, Grigoris Balakian ouvre son témoignage « dès le lendemain de l'assassinat à Sarajevo du prince héritier austro-hongrois François-Ferdinand » et le conclut, dans son second tome, par son départ de Constantinople pour l'Europe, « le 4 janvier 1919 ». De façon plus élargie, *Neither To Laugh nor To Weep* débute par la naissance du narrateur, « August 10, 1872 » pour se terminer par son arrivée aux Etats-Unis en 1922 : « [...] On Tuesday morning, November 14, we were in Buffalo, New York, in the house of my brother-in-law. »⁹⁹⁵.

Alors que ces récits suivent une logique temporelle sans faille, le temps ne s'avère pas aussi « logique » au sein de *Si c'est un homme*, puisque Primo Levi cède à la distension comme à la concentration temporelles de façon très nette, comme l'indiquent les titres des chapitres entiers consacrés à une petite unité de temps, comme le chapitre « Une bonne journée », ou un chapitre consacré à un mois entier : « Octobre 1944 », ou encore à une période de dix jours : « Histoire de dix jours ». Dans cet ultime chapitre d'ailleurs, le récit prend la forme d'un véritable journal, où le narrateur transcrit ses impressions et réflexions au jour le jour. Primo Levi s'en explique dans la préface, parlant du « caractère fragmentaire » de son récit :

⁹⁹⁵ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 205. (« [...] Le matin du mardi 14 novembre, nous étions à Buffalo, New York, chez mon beau-frère », traduction personnelle.)

[...] Les chapitres en ont été rédigés non pas selon un déroulement logique, mais par ordre d'urgence. Le travail de liaison, de fusion, selon un plan déterminé, n'est intervenu qu'après.⁹⁹⁶

Ce choix de respecter la chronologie, qui signe un des traits logiques de l'autobiographie pour le lecteur est refusé par le narrateur de *L'Écriture ou la vie*, qui multiplie les retours dans le passé, les liant au présent et en subdivisant les strates, conscient du paradoxe et de la relativité d'un respect de la chronologie dans le récit autobiographique :

Il y faudrait des heures, des saisons entières, l'éternité du récit [...].⁹⁹⁷

Un point important, même s'il n'influe pas sur la nature autobiographique du récit selon la définition de Ph. Lejeune se dévoile dans nos œuvres : l'emploi des temps de la narration. Si la nature du récit n'en dépend pas, le pacte avec le lecteur pourrait s'en trouver enrichi : en tant que « récit rétrospectif », l'autobiographie s'inscrit logiquement dans l'emploi du passé, le narrateur étant l'instance actuelle, là où le personnage est l'instance passée d'une même entité. Jorge Semprun, Robert Antelme, Abraham Hartunian et Grigoris Balakian usent principalement des temps passés. Vahram Dadrian utilise évidemment le présent, puisqu'il rédige son journal au cœur même du génocide, mais, de façon plus étonnante, Primo Levi et Papken Injarabian privilégient le présent de narration. Ce présent est pourtant le seul temps propre à actualiser l'expérience vécue et de la transcrire dans son essence, comme l'indique et le déplore le narrateur de *L'Écriture ou la vie*, dans l'impossibilité de l'utiliser :

Mon problème à moi, mais il n'est pas technique, il est moral, c'est que je ne parviens pas, par l'écriture, à pénétrer dans le présent du camp, à le raconter au présent... Comme s'il y avait un interdit de la figuration au présent [...].⁹⁹⁸

C'est ainsi que dans *L'Écriture ou la vie*, le lecteur est amené à dissocier au fil de sa lecture les différents niveaux autobiographiques, discernables par le jeu des temps : ce qui se rapporte à l'expérience du camp, à l'autobiographie du témoin, reste immuablement

⁹⁹⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 11.

⁹⁹⁷ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 22.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 176.

condamné au passé tandis que les événements qui ont trait à l'autobiographie de Jorge Semprun, antérieurs ou postérieurs à sa déportation, sont principalement au présent.

Les récits arméniens et *Si c'est un homme* sont circonscrits dans le champ de l'autobiographie pure, sans que leurs auteurs ne revendiquent explicitement une forme d'écriture littéraire, qu'ils peuvent atteindre par ailleurs, alors que J. Semprun ou R. Antelme s'interrogent sur la portée d'une « simple autobiographie ».

Philippe Lejeune explique au sujet de l'autobiographie qu'« il faut raconter le moins possible, *montrer* le plus possible »⁹⁹⁹ et cela résonne comme une véritable gageure lorsque l'on use d'un genre qui se définit principalement par le fait de « raconter », par la narration. Il s'agirait de faire la part belle aux descriptions, dans une écriture qui, nous le verrons, se refuse au spectacle de l'horreur. Ainsi nos récits limitent les descriptions, refusent de multiplier les images. Alain Parrau stipulait pour sa part que « l'indicible, dans l'expérience concentrationnaire, est d'abord de l'indescriptible »¹⁰⁰⁰. Comment alors, en tant que narrateur, faire la part des choses, entre nécessité de « montrer », de décrire, et impasse de la description, impasse technique et morale ? Comment négocier ce virage entre description et indescriptible, comment allier un « faire voir » à un « avoir vu » tout personnel ? Peut-être paradoxalement par un élément qui *a priori* éloigne de l'autobiographie mais qui *in fine* la constitue tout en la complexifiant : « montrer » par l'intermédiaire des dialogues, très présents dans nos récits, même s'ils remettent en cause la vraisemblance de l'autobiographie, puisque nul n'est à même de se souvenir exactement des paroles échangées. L'autobiographie cède peu à peu à la description mais par délégation, par la voix retranscrite des différents personnages, victimes du génocide. Il s'agit finalement de se décrire « être vu voyant, écoutant ». Nous avons dans nos récits ce que Gérard Genette appelle la narration « autodiégétique », c'est-à-dire, plus simplement, l'emploi de la première personne. En témoignent les seuls incipits :

Ils sont en face de moi, l'œil rond, et je me vois soudain dans ce regard d'effroi [...].¹⁰⁰¹

Ou :

⁹⁹⁹ LEJEUNE, Philippe, *Je est un autre*, Paris, Le Seuil, Coll. Poétique, 1980, p. 215.

¹⁰⁰⁰ PARREAU, Alain, *Ecrire les camps*, op. cit., p. 294.

¹⁰⁰¹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 13.

Je suis allé pisser.¹⁰⁰²

Ou :

J'avais été fait prisonnier [...].¹⁰⁰³

Ou :

This seems like a good time to begin keeping a diary, something I have been meaning to do for some time now.¹⁰⁰⁴

Ou:

My birthplace was the city of Severeck [...].¹⁰⁰⁵

Ou encore :

Papken... Papken...
C'était la voix de ma mère.¹⁰⁰⁶

Dans *Le Golgotha arménien*, il faut attendre quelque peu avant que n'apparaisse la présence du narrateur au détour d'une présentation socio-historique de l'Europe à l'aube de la Première Guerre mondiale : « [...] Je me rendis ce jour-là [...] »¹⁰⁰⁷.

Le choix d'une présence patente du « je » ne paraît pas avoir été aisé pour Jorge Semprun qui confie ses doutes dans un premier temps quant à un usage de la troisième personne puis quant à la possibilité d'envisager l'usage de la première personne. Il avoue d'abord refuser « un simple témoignage » mais regrette son incapacité à « imaginer une structure romanesque, à la troisième personne »¹⁰⁰⁸. L'impasse se fait de plus en plus visible quand il analyse :

Il n'y avait aucune possibilité de dire 'je' [...]. Je n'existais pas : il, ce 'je', ce sujet qui aurait regardé, n'existait pas encore.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 15.

¹⁰⁰³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 11.

¹⁰⁰⁴ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 5. (« Le moment opportun paraît venu pour commencer à tenir un journal, ce que j'avais l'intention de faire depuis quelque temps. », traduction personnelle.)

¹⁰⁰⁵ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 3. (« Je suis né dans la ville de Sévérek [...]. », traduction personnelle.)

¹⁰⁰⁶ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 15.

¹⁰⁰⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, op. cit., p. 26.

¹⁰⁰⁸ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 175.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 224.

Ce « je » si logique pour les autres narrateurs ne se concevra finalement pour J. Semprun que dans l'univers de la fiction, à la fois dans la sphère autobiographique et au-delà de celle-ci. Le « je » surgit au détour d'une autre œuvre, qui s'inscrit au cœur de son récit principal, comme une nouvelle mise en abîme :

Subrepticement, au détour d'une page de fiction qui n'avait pas semblé tout d'abord exiger ma présence, j'apparaissais dans le récit romanesque, avec l'ombre dévastée de cette mémoire pour tout bagage. J'envahissais le récit, même.¹⁰¹⁰

- La question du « je ».

Quelle est donc la nature de ce « je » qui ne cesse de faire surface au fil des récits ? Il est aisé de dissocier l'auteur du narrateur, malgré une identité commune et reconnue comme telle. Comme l'écrit Philippe Lejeune, « un auteur, ce n'est pas une personne. C'est une personne qui écrit et qui publie. A cheval sur le hors-texte et le texte, c'est la ligne de contact des deux. L'auteur se définit comme étant simultanément une personne réelle socialement responsable, et le producteur d'un discours. »¹⁰¹¹. L'auteur, c'est donc simplement le nom qui figure sur la couverture des récits. Si l'on part de l'axiome de Ph. Lejeune selon lequel « l'autobiographie suppose qu'il y ait *identité de nom* entre l'auteur (tel qu'il figure, par son nom, sur la couverture), le narrateur du récit et le personnage dont on parle »¹⁰¹², peut-on réunir ces trois instances en un « je » unique ?

Dans nos récits de rescapés arméniens et dans *Si c'est un homme*, l'appartenance à l'autobiographie est explicitement posée : une entité unique se divise en trois strates distinctes et consubstantielles, qui répondent à la définition de Philippe Lejeune selon laquelle « l'identité se définit à partir des trois termes : auteur, narrateur et personnage. Narrateur et personnage sont les figures auxquelles renvoient, à *l'intérieur du texte*, le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé ; l'auteur, représenté à la lisière du texte par son nom, est alors le référent auquel renvoie, de par le pacte autobiographique, le sujet de

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 238.

¹⁰¹¹ LEJEUNE, Philippe, *Le Pacte autobiographique*, op. cit., p. 23.

¹⁰¹² *Ibid.*, pp. 23-24.

l'énonciation. »¹⁰¹³. Dans ces témoignages, l'identité est clairement stipulée et ne prête pas à confusion, le pacte autobiographique des auteurs, approuvé par les lecteurs, laisse apparaître que le nom de l'auteur fait écho au nom du narrateur, qui lui-même se réfère au nom du personnage. Ainsi, le Primo Levi auteur s'arroge la création et assume le Primo Levi narrateur qui à son tour crée le Primo Levi personnage ; de même dans le cas des récits arméniens. Le point de convergence se dessine dans le statut du témoin, que chacun assume à sa façon : le témoin/déporté P. Levi cède le pas au sein du récit au témoin/narrateur qui assiste et transcrit l'évolution du témoin/personnage, le prisonnier 174517. Un seul Levi donc, mais plusieurs vies ou visions, de façon diachronique (ou simultanée chez Vahram Dadrian) : l'auteur témoigne du narrateur qui témoigne du personnage, et tous témoignent de l'expérience génocidaire.

En ce qui concerne *L'Espèce humaine* et *L'écriture ou la vie*, le rapport à l'autobiographie est complexifié par un choix de « pacte » beaucoup moins évident, bien qu'il n'entraîne en rien la négation du genre autobiographique. En effet, dans ces deux récits, « l'identité de nom entre auteur, narrateur et personnage » n'est pas aussi systématique que dans les autres : si l'auteur s'identifie aisément (et pour cause), rien de patent n'établit que le narrateur et le personnage aient la même identité, du moins avant une preuve finale chez J. Semprun, lorsque le personnage retrouve la fiche remplie lors de sa déportation, qui éclaire *a posteriori* une certitude latente du lecteur qui se tissait tout au long du récit. Si, donc, le pacte se révèle effectivement autobiographique dans *L'écriture ou la vie*, il demeure paradoxalement absent, selon les termes de Philippe Lejeune, chez Robert Antelme puisque la nature du pacte s'inscrit dans le « rapport du nom du personnage et du nom de l'auteur » et que si ce premier « n'a pas de nom », le pacte est « absent ». Et pourtant, *L'Espèce humaine* appartient sans conteste au genre autobiographique, bien que R. Antelme camoufle les éléments les plus évidents. De quelle manière ? Simplement, sans doute, par sa relation au lecteur et par l'avant-propos du récit, dans lequel le narrateur s'engageait à s'identifier à l'auteur : le lecteur, n'ayant nul besoin de se voir réitérer les « preuves » d'une adéquation du « je » à l'auteur/narrateur/personnage, considère d'emblée le texte dans sa dimension autobiographique. Ainsi, si le pacte est absent en tant que tel, le contrat s'établit tout de même, de façon implicite et, comme conclut Philippe Lejeune, « C'est à ce niveau global que

¹⁰¹³ *Ibid.*, p. 35.

se définit l'autobiographie, c'est un mode de lecture autant qu'un type d'écriture, c'est un *effet contractuel* historiquement variable. »¹⁰¹⁴.

Cet « effet contractuel » nécessite une fois de plus la complicité du lecteur : face à une expérience abstruse, le lecteur est-il prêt à signer le pacte autobiographique ; l'autobiographie n'est-elle pas ardue, compromise dans sa forme simple ?

- Un « pacte autobiographique » complexifié par un devoir de convenance.

Les rescapés des génocides turc et nazi ne semblent pas s'engager en dupes dans la rédaction de leurs récits testimoniaux, révélant en leur sein les difficultés soulevées par la description d'un univers horrifique sans équivalent. La réception peu favorable de leurs œuvres au lendemain des deux guerres mondiales repose sur un changement radical de l'horizon d'attente. La variation du contrat selon les termes de Philippe Lejeune semble être une véritable rupture entre le lecteur et le texte. Le pacte autobiographique est remis en cause, entraînant le refus des œuvres. Primo Levi et Robert Antelme, à l'instar des survivants arméniens, paraissent avoir pressenti ce possible rejet d'un récit autobiographique simple, dans lequel le « je » serait seul enjeu du texte, ils s'éloignent du schéma initial : leur vie individuelle n'est plus la visée de l'écriture, qui désormais laisse coexister le « je » du déporté-narrateur et le « nous » de la collectivité des déportés ayant vécu l'abjection. Jorge Semprun, quant à lui, malgré sa venue tardive à l'écriture, suit le chemin tracé par ses prédécesseurs, même si son récit s'effectue avant tout autour de l'histoire de sa personnalité, aux carrefours de l'Histoire.

Dans nos récits, le « je » employé par le survivant est un « je » anti lyrique, qui s'installe dans un va-et-vient perpétuel avec le « nous » des déportés. Il s'agit en fait d'un « je » dont l'enjeu est un « nous ». Comme l'écrit Alain Parrau au sujet de Robert Antelme, le récit de l'expérience extrême « permet à la parole solitaire du survivant de devenir un « nous » d'une manière non problématique »¹⁰¹⁵. L'autobiographie s'éloigne d'une portée égotiste pour atteindre une dimension plus vaste, universelle : pour ces rescapés, il s'agit

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰¹⁵ PARREAU, Alain, *Ecrire les camps, op. cit.*, p. 197.

d'utiliser leurs expériences propres dans la visée générale d'un témoignage sur un épisode collectif. Ils évitent pourtant l'écueil de la généralisation en considérant toujours leurs expériences personnelles comme source du témoignage. Ils réussissent la gageure de transformer leurs autobiographies en lieu de transcription d'une destinée individuelle inscrite au cœur d'un destin collectif. Pour Jorge Semprun, il n'est plus nécessaire de chercher à rétablir la possibilité d'un « pacte autobiographique » puisque *L'Écriture ou la vie* voit le jour en 1994, date à laquelle les témoignages sur les camps de concentration appartiennent à nouveau à l'horizon d'attente du public. Ecrire son propre « je » est un exercice périlleux : Jorge Semprun parvient de façon étonnante dans *L'Écriture ou la vie* à (ré)concilier les différentes strates du « je » narrateur, auteur et personnage. Françoise Nicoladzé rapporte d'ailleurs ce propos de Jorge Semprun : « dans les autres livres, la première personne est le narrateur, dans *L'Écriture ou la vie*, c'est moi. »¹⁰¹⁶.

Dans son deuxième roman sur son expérience concentrationnaire, intitulé *Quel beau dimanche !*, en référence aux dimanches de Buchenwald dont il est à nouveau question dans *L'Écriture ou la vie*, J. Semprun analyse l'impasse de la pure autobiographie, et les spirales qu'elle fait naître :

C'est comme si je cessais d'être moi, d'être Je, pour devenir le personnage d'un récit qu'on ferait à propos de moi. Comme si je cessais d'être le Je de ce récit pour en devenir un simple Jeu, ou Enjeu, un Il. Mais lequel ? Le Il du Narrateur qui tient les fils de ce récit ? Ou le Il d'une simple troisième personne, personnage du récit ? Quoiqu'il en soit, je ne vais pas me laisser faire, bien sûr, puisque je suis le rusé Dieu le Père de tous ces fils et tous ces ils. La Première Personne par autonomase, donc, même lorsqu'elle s'occulte dans la figure hégélienne de l'Un se divisant en Trois, pour la plus grande joie du lecteur sensible aux ruses narratives [...].¹⁰¹⁷

On voit ici que le dilemme sur les modalités du témoignage se résout dans *L'Écriture ou la vie*, où J. Semprun parvient à lier le « je » à l'« enjeu » de son récit, dans une seule et même personne. L'autobiographie n'est jamais considérée comme une issue sans risque ou pleinement satisfaisante puisque le témoignage de l'horreur vécue n'est pas sans laisser émerger le sempiternel problème de la compréhension du lecteur, et de sa capacité ou volonté à signer ce « pacte autobiographique ». La nécessité de modeler le récit de l'horreur en sorte de le faire comprendre se dessine, définissant un nouveau pacte avec le lecteur, qui joue avant

¹⁰¹⁶ NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun*, op. cit., p. 57.

¹⁰¹⁷ SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche !*, op. cit., p. 123.

tout sur la clarification des faits. Hermann Langbein dans son œuvre *Hommes et femmes à Auschwitz*, livre « fondamental et que j'aurais voulu avoir écrit moi-même » écrit P. Levi dans la quatrième de couverture, résume l'enjeu du récit dans sa relation au lecteur, qui plus que jamais est l'autre, celui qui n'a pas vécu le génocide : « Ceux qui ont vécu Auschwitz doivent ménager ceux qui apprennent son histoire s'ils veulent que cet enseignement porte des fruits. »¹⁰¹⁸. Pour accomplir son devoir de mémoire, l'auteur doit accepter un devoir de convenance afin que son témoignage puisse être reçu et compris. En conséquence, il faut concéder une part de l'horreur, justement la plus insupportable, et autoriser la mise sous silence des détails horribles qui rebutteraient le lecteur. Le témoin doit savoir taire les détails abjects pour paradoxalement faire comprendre l'essence de l'abjection. Primo Levi transmet son refus de s'épancher dans les détails, juste bons à contenter un lecteur voyeur et à l'éloigner de la vérité :

Aussi, en fait de détails atroces, mon livre n'ajoutera-t-il rien à ce que les lecteurs du monde entier savent déjà sur l'inquiétante question des camps d'extermination.¹⁰¹⁹

Il est évident ici que Primo Levi refuse de faire de son témoignage le lieu d'une description spectaculaire de son expérience. Dans *Lilith*, de la même façon, le narrateur de l'une des nouvelles, parlant d'un personnage trop prolixe à son goût déplore que « souvent il s'étend sur le superflu et néglige des faits essentiels »¹⁰²⁰, donnant par-là une des clés de *Si c'est un homme*, qui cherche à atteindre la vérité du camp, non à la transformer en spectacle malsain. De même, Robert Antelme fait part d'une prévenance identique envers le lecteur potentiel, écartant simultanément les amateurs du « spectacle de l'horreur ». Une véritable abnégation teinte les propos qui inaugurent *L'Espèce humaine* ; R. Antelme replace son propos dans le contexte du camp de concentration dans lequel il a vécu, refusant la confusion avec les camps d'extermination, fréquente de la part de ceux qui n'ont pas souffert du génocide :

L'horreur n'y est pas gigantesque. Il n'y avait à Gandersheim ni chambre à gaz, ni crématoire. L'horreur y est obscurité, manque absolu de repère, solitude, oppression incessante, anéantissement lent.¹⁰²¹

¹⁰¹⁸ LANGBEIN, Hermann, *Hommes et femmes à Auschwitz*, op. cit., p. 4.

¹⁰¹⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 7.

¹⁰²⁰ LEVI, Primo, *Lilith*, op. cit., p. 58.

¹⁰²¹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 11.

Il place le lecteur devant des expériences *a priori* triviales, qu'il croit connaître : l'horreur surgit alors au détour de cet univers connu (« l'obscurité, la solitude ») quand il se trouve poussé à l'extrême. L'horreur émerge dans la confrontation du lecteur à un monde *a priori* connu mais qui se révèle inconnu et inimaginable. Il s'agit de refuser une exhibition exacerbée de la réalité inimaginable des camps, de refuser de donner le jour à une spectacularisation de l'expérience concentrationnaire dans un réalisme nauséabond, qui privilégierait les détails propres à choquer ou à provoquer une compassion impulsive chez le lecteur. Chez les rescapés arméniens, on note le même souci de « ménager » le lecteur, bien que celui-ci ne soit jamais expliqué clairement : ce ménagement reste tacite bien que visible dans l'ensemble de nos œuvres. Les témoins occidentaux du génocide des Arméniens convoquent également l'impossibilité de décrire tous les éléments génocidaires, tant parce que le lecteur ne peut les entendre que par volonté de ne pas avoir à les revivre. Le vicomte Bryce explique ainsi :

Je ne me sens ni la patience, ni la force de vous décrire cette orgie de sang, car ce qui se passa sous nos yeux fut horrible, atroce, inouï dans les annales criminelles [...].¹⁰²²

Henry Morgenthau circonscrit son témoignage en choisissant de laisser dans l'ombre le summum de l'abjection, irrecevable par ses lecteurs. Il passe ainsi sous silence la majeure partie des horreurs auxquelles il assiste, parlant des « tourments barbares – et nombre d'autres que je renonce à décrire »¹⁰²³. Ce refus patent de décrire la barbarie génocidaire dans ses détails les plus abjects se présente comme un véritable viatique dans l'écriture des témoins occidentaux, incapables de transcrire la globalité des événements endurés par les Arméniens. Henry Barby se défend de toute exagération et affirme dans *Au Pays de l'épouvante* : « [...] Je suis plutôt resté en-dessous de la réalité, car il y a, en effet, certaines horreurs que l'on ne peut décrire en détail. »¹⁰²⁴. Pour le révérend Henry Riggs, ce dessein de ne pas pénétrer l'horreur génocidaire dans ses moindres détails répond plus à un désir éthique qu'à l'incapacité même de la transcrire. Il privilégie ainsi une sorte de bienséance dans son écriture pour ne pas attenter au confort moral – et religieux, puisque son récit est tout empreint de religion – de ses lecteurs potentiels. Il explique que la description de l'horreur n'entre pas dans son dessein scripturaire : « [...] The mere telling of horrible stories is no part of my purpose

¹⁰²² BRYCE, James, *Le Livre bleu du gouvernement britannique*, op. cit., p. 525.

¹⁰²³ MORGENTHAU, Henry, *Mémoires*, op. cit., p. 265.

¹⁰²⁴ BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante*, op. cit., p. 175.

in writing this book [...].»¹⁰²⁵. Pour sa part, Henry Morgenthau déroge à la règle morale qu'il s'est imposée quant à la multiplication des détails lorsqu'il privilégie l'entendement de ses pairs. Il oscille pourtant toujours entre rejet éthique des détails et nécessité de les transmettre, malgré ses réticences. Il explique ainsi :

Mon seul but en insistant sur ces horribles faits est que, sans détails, les lecteurs anglais ne pourraient se faire une idée exacte de cette nation que l'on appelle la Turquie, et encore j'ai omis les éléments les plus affreux, car un récit complet des orgies sadiques, dont tous ces hommes et femmes arméniennes furent victimes, ne saurait être publié en Amérique.¹⁰²⁶

Jacques Rhétoré refuse également de décrire les scènes les plus terribles en arguant d'une morale chrétienne, s'opposant au spectacle de la détresse, Dieu seul assistant à la totalité de la barbarie turque : « Quelle vie menaient chez lui ces chrétiennes ! Dieu le sait et il est mieux pour nous de ne pas le savoir. »¹⁰²⁷. Pourtant, J. Rhétoré ne prône pas l'absence totale de détails dans ses descriptions, puisqu'il peut également les trouver nécessaires à la compréhension de l'ampleur du génocide par le lecteur. Il prévient ainsi celui-ci des détails choquants qu'il s'apprête à affronter : « Il faut que je m'arrête à parler un peu de ces supplices pour que le lecteur comprenne de quel esprit néronien s'étaient inspirés les francs-maçons turcs contre les pauvres chrétiens. »¹⁰²⁸. Dans le même esprit, H. Riggs se confronte parfois en quelques occasions, malgré son avertissement, aux limites éthiques qu'il s'est posées mais il demeure alors dans l'évocation, en évitant soigneusement de rentrer dans les détails des faits les plus monstrueux. Il parvient ainsi à rapporter les tragiques conséquences d'une scène de viols en restant dans la pure suggestion, propre à faire comprendre sans choquer à plaisir : « The posture and condition of many of the female corpses shrieked accusations against the unnatural inhumanity of those beastly gendarmes too damning to blacken any printed page. »¹⁰²⁹. Il est intéressant de noter que les descriptions relatives à ces scènes particulièrement choquantes se retrouvent dans nombre de récits de survivants, qui eux, contrairement à un témoin extérieur comme Henry Riggs, rentrent plus avant dans les détails,

¹⁰²⁵ RIGGS, Henry, *Days of Tragedy in Armenia*, op. cit., p. 141. (« [...] La simple narration d'horribles histoires n'est aucunement mon propos dans la rédaction de ce livre [...]. »)

¹⁰²⁶ MORGENTHAU, Henry, *Mémoires*, op. cit., pp. 277-278.

¹⁰²⁷ RHETORE, Jacques, *Des Chrétiens aux bêtes*, op. cit., p. 187.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰²⁹ RIGGS, Henry, *Days of Tragedy in Armenia*, op. cit., p. 152. (« La posture et l'état de nombre des cadavres féminins portaient accusation contre l'inhumanité anormale de ces gendarmes bestiaux, trop condamnable pour noircir n'importe quelle page. », traduction personnelle.)

malgré une hésitation éthique souvent patente. Une rescapée arménienne, Païladzo Captanian, débute à ce sujet une description douloureuse qu'elle ne parvient à terminer :

En ai-je vu sur la route de ces cadavres tantôt nus, tantôt demi-nus, en des poses indécentes. Des hommes délirants, assouvis, avaient même enfoncé des morceaux de bois dans leurs corps... Ma plume se refuse à en dire davantage.¹⁰³⁰

Rappelons que nous avons pu lire une scène similaire dans le journal de Vahram Dadrian, pourtant marqué par une concision morale, refusant de s'attarder aux détails les plus vils du génocide. Ce récit était d'ailleurs délégué à un tiers, dont le narrateur rapportait les propos. Grigoris Balakian emploie le même procédé dans *Le Golgotha arménien*. Il annonce en effet à son lecteur l'impossibilité de décrire l'atrocité d'un massacre particulièrement barbare avant de rapporter les propos de tiers, qui ne sont autres que les bourreaux eux-mêmes :

Il est évidemment impossible d'essayer de décrire par la plume ces six mille quatre cents femmes, filles, garçons sans défense se jetant dans tous les sens, se serrant dans les bras les uns des autres, poussant des cris et des hurlements à ébranler la voûte céleste, des supplications mêlées de larmes dans l'espoir d'être épargnés...

Des gendarmes de notre escorte originaires de Yozgat et de Boghazliyan avaient raconté sans vergogne, voire avec fierté, à certains de nos compagnons comment ils avaient violé et égorgé au vu de tout le monde, démembré et déchiqueté des corps à coups de hache ou d'autres outils, comment ils avaient écartelé des enfants et des nourrissons en les tirant par les pieds avant de les fracasser contre des pierres, comment ils avaient violé des filles et mis en lambeaux des bambins sous les yeux de leurs mères...

Ah, il est vain d'essayer de décrire cette boucherie !¹⁰³¹

G. Balakian se contente ainsi de décrire le caractère pathétique et tragique de la situation en déléguant sa plume aux bourreaux pour la description de l'abjection, gardant les principes moraux qui guident son écriture. En effet, il explique juste après l'indécence d'une écriture portée sur l'abjection turque ; il est donc logique de confier la narration de ces détails immoraux aux bourreaux mêmes, seuls capables de concevoir de telles atrocités :

Il est non seulement impossible d'écrire sur les détails de ce carnage mais même de les imaginer, car il faut nécessairement avoir pour cela les aptitudes inhérentes aux assassins.¹⁰³²

¹⁰³⁰ ASSO, Annick, *Le Cantique des larmes*, op. cit., p. 175.

¹⁰³¹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., pp. 201-202.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 205.

G. Balakian ne semble pas paradoxalement refuser à son lecteur la possibilité de lire « les détails de ce carnage », sans pourtant que cette lecture ne l'entraîne dans l'immoralité des « assassins », contrairement au narrateur, menacé de sombrer dans l'inhumanité criminelle par son récit. En d'autres occurrences, G. Balakian parle de la vacuité de certaines précisions qu'il confie pourtant immédiatement à un témoin tiers, duquel il rapporte le récit, en évitant la saturation de sa propre narration :

Inutile de préciser que durant leur longue marche à pied, ces malheureuses épaves avaient subi tous les tourments, tous les sévices moraux et physiques [...]. Des témoins oculaires racontent que [...].¹⁰³³

En plusieurs endroits, Vahram Dadrian rapporte également les récits de rescapés arméniens, sans plonger dans un luxe de détails sur les horreurs vécues : l'épisode concernant les femmes violées reste unique et d'autant plus marquant à la lecture du journal. Ainsi, V. Dadrian cherche avant tout à éviter la multiplication redondante de récits de massacres au fil de son témoignage, propre à endormir l'intérêt du lecteur et sa capacité à comprendre le génocide sous une abondance malsaine de détails. Face au nouveau récit de l'un de ses pairs, il écrit : « Her story is truly heart-wrenching. I'll just summarize it, to avoid repeating hundreds of similar stories. »¹⁰³⁴. De la même façon, il restreint volontairement son récit afin de ne pas submerger son lecteur d'informations qui obscurciraient l'entendement du lecteur : il décrit ces « [...] horrible events in which human beings were eradicated, like brambles. But I will tell only the Deir Zor part of the story, thus adding another eye-witness account to the horrifying carnage that I have described so far. »¹⁰³⁵.

Jorge Semprun rejoint cette position des décennies plus tard, en un même désir d'éloigner le plus possible le phénomène spectaculaire, les détails horribles, pour tenter de dévoiler la profondeur de l'expérience et l'essence du « Mal absolu » : « D'emblée, je veux éviter, m'éviter, l'énumération des souffrances et des horreurs. »¹⁰³⁶. Un choix doit alors s'effectuer afin de distinguer les éléments transmissibles de ceux qui remettraient en question la réception et la compréhension des témoignages. Ce choix s'inscrit dans la double

¹⁰³³ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰³⁴ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 294. (« Son histoire est véritablement déchirante. Je la résumerai, pour éviter de répéter des centaines d'histoires similaires. », traduction personnelle.)

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 328. (« [...] Événements horribles lors desquels des êtres humains ont été supprimés, comme des ronces. Je raconterai seulement ceux qui concernent Deir-ze-Zor, ainsi j'ajouterai un autre témoignage à l'effroyable carnage décrit jusqu'ici. », traduction personnelle.)

¹⁰³⁶ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, *op. cit.*, p. 175.

perspective de l'objectivité (qui devient exhaustivité) et de la subjectivité. En effet, le refus de teinter son témoignage de détails malsains prend les narrateurs en étau : s'ils optent pour l'objectivité, il devient nécessaire de transcrire tous les faits vécus ; s'ils font le choix de la subjectivité, il faut accepter de ne donner au lecteur qu'un pan de la vérité de l'expérience génocidaire, ayant élagué les abjections trop manifestement inimaginables, qui détourneraient le lecteur de sa lecture. Ainsi, Jorge Semprun est conscient de l'intérêt esthétique des « détails » tout en prévenant son lecteur de l'impossibilité de les employer dans son témoignage : « Je ne vais pas raconter nos vies, je n'en ai pas le temps. Pas celui, du moins, d'entrer dans le détail, qui est le sel du récit. »¹⁰³⁷. Il avoue encore la nécessité des « informations » en soulignant simultanément son manque d'intérêt pour celles-ci, créant une tension non négligeable entre recherche esthétique et quête de compréhension :

Je relus la phrase, elle ne me disait rien. Elle ne contenait que des informations, sans doute nécessaires. Mais les informations, même les plus nécessaires à la transparence d'un récit, ne m'ont jamais passionnée.¹⁰³⁸

Le narrateur de *L'Écriture ou la vie* cherche à éviter l'écueil qu'il souligne, confronté au récit oral d'un de ses camarades ancien déporté, « désordonné, confus, trop prolixe, ça s'embourbait dans les détails, il n'y avait aucune vision d'ensemble, tout était placé sous le même éclairage. »¹⁰³⁹.

Il est intéressant de noter que l'écriture de Jorge Semprun est vide de détails horribles tandis que *L'Espèce humaine* ou *Si c'est un homme*, comme les récits arméniens, s'ils ne s'attardent pas sur les horreurs perpétuées, n'en font pas moins écho. Ainsi le filtre que J. Semprun s'est imposé (ou que le public a imposé au fil du temps) ne laisse passer aucun détail de l'horreur, qu'il occulte pour la convenance du lecteur ou la sienne propre. J. Semprun oppose à cinquante ans de distance son écriture à la peinture de Boris Taslitzky¹⁰⁴⁰, un de ses camarades déporté à Buchenwald, comme le narrateur l'explique :

Boris travaillait à l'une de ses toiles d'un atroce réalisme [...]. Mais la réalité du camp qui avait produit ces images était trop proche [...]. Le

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 234.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 249.

¹⁰⁴⁰ Voir Annexe 6.

réalisme, en somme, trahit cette réalité, celle-ci lui est essentiellement rétive.¹⁰⁴¹

L'écriture semprunienne donne une solution à un impossible réalisme en ne mettant pas en évidence les détails abjects et en réservant son récit pour qu'il ne soit pas contemporain à l'expérience. Il semble mettre en pratique le précepte de Chalamov, prisonnier des goulags soviétiques ayant témoigné dès sa libération, qui prône également l'abolition de tous détails compassionnels ou esthétiques dans le témoignage. Il s'agit d' « éliminer tout ce qui est en trop dans la description [...] mais aussi toutes ces pelures inutiles des « demi-teintes » en psychologie, pour atteindre au résultat voulu. »¹⁰⁴². Il n'est ainsi pas rare dans nos récits d'assister à l'emploi de l'ellipse pour transcrire les événements les plus douloureux, les écrire en évitant la description irrecevable. Grigoris Balakian par exemple, se refusant à décrire sans délégation les affres dans lesquelles sont plongés ses compatriotes, n'hésite pas à employer l'ellipse, doublée d'une prolepse : « Il est inutile de dire que la grande majorité d'entre elles disparut dans les sables du désert [...]. »¹⁰⁴³. De même, dans *La Solitude des massacres*, la mort du père de Papken Injarabian est traduite dans un style elliptique, comme si la douleur refoulée lors de l'événement ne pouvait s'inscrire dans l'écriture que par l'absence, le silence :

Avant de rouler sur le sol, il m'a semblé le voir s'immobiliser ou en tout cas esquisser un geste. Peut-être même effectuer un demi-tour. [...]
- Papa... [...]
Ce mot n'est pas sorti. Il est rentré en moi. A fait son trou. Et il y est resté, pour toujours.¹⁰⁴⁴

La version manuscrite de la traduction souhaitée par l'auteur est encore plus emblématique de ce style elliptique : « [...] Tous les hommes survivants furent capturés. Les mains attachées derrière le dos, ils disparurent : mon père se tenait tout près de Heukelek, son meilleur ami... *Ce fut tout.* »¹⁰⁴⁵. Michaël Rinn analyse l'usage de l'ellipse dans les récits testimoniaux issus de génocides, en soulignant leur intérêt dans la réception et la compréhension de ces récits. L'ellipse « consiste à ne pas remplir le programme narratif dont le lecteur a pourtant identifié le déroulement et les codes internes. La charge émotive soulevée par le non-dit est telle qu'elle crée une sorte de consensus culturellement déterminé, comme si

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, pp. 191-192.

¹⁰⁴² COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 71.

¹⁰⁴³ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., p. 34.

¹⁰⁴⁴ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 85.

¹⁰⁴⁵ INJARABIAN, Papken, *Tapuscrit*, p. 5. (C'est moi qui souligne.)

l'auteur et le lecteur se mettaient d'accord pour ne pas prendre acte de détails insoutenables. »¹⁰⁴⁶. Primo Levi utilise également une formule elliptique lorsque l'abjection ne lui semble pouvoir être transcrite sans tourner au spectacle. Il peut allier alors ellipse et métaphore pour éclairer la mort de la majorité de ses camarades déportés : « la nuit les engloutit, purement et simplement »¹⁰⁴⁷. L'image employée ne cache pas la vérité des camps mais l'éclaire, permet de la faire comprendre au lecteur dans sa plus stricte signification, sans fioritures. Comme l'explique Henri Scepi, « Telle est la leçon de *Si c'est un homme* : ne pas laisser affluer la vague compensatrice de l'image, laquelle recouvre, noie, opacifie. Interdire, ou du moins rendre vaine, une lecture qui ferait de moi qui lis un opérateur qui déchiffre, décrypte, fabrique de la valeur ajoutée, là où il n'y a rien à mesurer que la distance toujours plus grande qui me sépare du corps mourant de Levi [...]. »¹⁰⁴⁸.

- Un récit volontairement subjectif qui vise l'objectivité.

De façon similaire, Robert Antelme parle du « risque de composer ce témoignage nu, « objectif », cette sorte d'acte d'accusation abstrait, cette photographie qui fait seulement frémir, mais qui n'enseigne pas explicitement »¹⁰⁴⁹. Afin d'éviter ce danger, R. Antelme décide dans son témoignage de mêler la singularité de son expérience et un élargissement revendiqué. Il annonce dans l'avant-propos : « Je raconte ici ce que j'ai vécu. »¹⁰⁵⁰, posant donc une limite subjective à son récit. Pourtant, au cœur de *L'Espèce humaine*, il transcrit un épisode qu'il n'a pas vécu lui-même, reconstituant les faits. Même s'il n'a pas assisté à l'horreur du massacre, le témoin qu'est avant tout Robert Antelme se doit de la transmettre. En conséquence, il ne cherche pas à taire les détails horribles mais au contraire amène le lecteur à faire l'expérience de l'infâme par la médiation de l'écriture :

Cela, on l'a reconstitué plus tard. On a su aussi que Félix avait essayé de s'enfuir dans le bois. Fritz l'avait poursuivi, blessé à l'épaule d'abord, puis lui avait fait éclater le crâne.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁶ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides*, op. cit., p. 397.

¹⁰⁴⁷ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 19.

¹⁰⁴⁸ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 12.

¹⁰⁴⁹ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 47.

¹⁰⁵⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 11.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 229.

On comprend que la cruauté des SS, bien qu'elle n'ait pas été vécue ici de façon directe par le narrateur, se doit de figurer dans son témoignage, comme la cruauté des bourreaux turcs se devait de figurer dans les récits d'Abraham Hartunian ou Grigoris Balakian, malgré leurs réticences à décrire l'horreur. Cette obligation tacite est d'ailleurs clairement mise en évidence par R. Antelme, qui place cet épisode d'emblée comme une particularité. Au contraire, P. Levi choisit de restreindre son récit à l'expérience vécue, ne dérogeant jamais à la règle qu'il s'est imposée : « notre récit se limite volontairement à la vie du Lager »¹⁰⁵². Il réitère dans de nombreux entretiens cette limite choisie, notamment dans l'appendice de son récit, où il déclare : « je me suis limité à rapporter les faits dont j'avais une expérience directe. »¹⁰⁵³. Ainsi, à l'instar de Papken Injarabian, Primo Levi ne cherche-t-il jamais à dépasser les frontières de son expérience et cette vision volontairement circonscrite à l'intime du vécu se double de la volonté d'être objectif. Il explique avoir décidé de faire de son récit un témoignage objectif, au sens juridique du terme, une déposition :

J'ai écrit *Si c'est un homme* il y a 40 ans, et à l'époque je m'intéressais exclusivement à ce constat juridique, si je peux employer ces termes : je voulais témoigner. Et, de fait, le livre est écrit exactement comme parlerait un témoin. Je ne me pose jamais en juge, c'est à mes lecteurs de juger. A l'époque je voulais qu'il en soit ainsi : mon propos était de raconter des faits. Il n'y a même pas de données chiffrées, car je ne connaissais pas les chiffres, ou insuffisamment. Je ne parle que de ce que j'ai vu de mes propres yeux, jamais je n'emploie le mot millions.¹⁰⁵⁴

Il s'avère que P. Levi fait paradoxalement de sa subjectivité une preuve de son objectivité ; il circonscrit son témoignage à ce qu'il a lui-même vécu, mais simultanément il choisit d'apparaître le plus détaché possible de sa propre expérience, la considérant toujours avec objectivité. Cette restriction ne concerne pas Robert Antelme, qui n'hésite pas à utiliser les connaissances acquises après sa libération si cela peut servir à transmettre au lecteur la vérité des camps. De ce fait, déporté à Gandersheim, camp de travail, il analyse également l'ampleur de l'horreur dans les camps d'extermination : « Ils ont brûlé des hommes et il y a des tonnes de cendres, ils peuvent peser par tonnes cette matière neutre. »¹⁰⁵⁵. Pourtant, même si Robert Antelme emploie les informations qu'il a pu glaner, il ne cherche pas à les transformer en un pan véritable de son témoignage, « il n'y a ici que des expériences

¹⁰⁵² LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 105.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 201.

¹⁰⁵⁴ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 92.

¹⁰⁵⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 83.

singulières, et aucun paradigme possible ni souhaitable »¹⁰⁵⁶. Par conséquent l'objectivité se révèle liée à une subjectivité qui doit éviter de se perdre dans le dédale de détails abjects, afin de ne pas choquer le lecteur et de le guider vers la vérité des camps.

Hermann Langbein ne se « dissimule pas les limites de l'objectivité pour les survivants », avant de justifier l'essence des récits subjectifs : « Si [...] les nombreux écrits consacrés à Auschwitz ont un caractère subjectif marqué, ce trait participe de leur valeur, car chacun d'eux est un document humain, un élément unique de la mosaïque complexe que constitua la vie dans ce camp [...]. »¹⁰⁵⁷. Comme pour le réalisme décrié par J. Semprun, l'essentiel des camps est invisible et indicible par l'objectivité. A ce propos, J. Semprun analyse cette situation qui marque une impasse du récit objectif et une imperfection, l'impossibilité du récit détaillé, faisable mais interminable, comme nous l'avons déjà vu :

Même si l'on avait témoigné avec une précision absolue, avec une objectivité omniprésente – par définition interdite au témoin individuel – même dans ce cas on pouvait manquer l'essentiel. Car l'essentiel n'était pas l'horreur accumulée, dont on pourrait égrener le détail, interminablement.¹⁰⁵⁸

On comprend une fois encore que la quête de J. Semprun ne réside à aucun moment dans la succession de détails horribles. Son but est à la fois plus simple et plus fondamental : trouver et transcrire interminablement les racines du « Mal radical ».

3.2.2. La compréhension d'autrui à la base d'une esthétique inédite.

Les témoignages des rescapés des génocides nazi et turc cherchent à susciter l'intérêt du lecteur, sans doute son empathie, par un procédé cathartique, mais avant tout à éveiller sa conscience par une écriture qui joue la carte de la prévenance. Il s'agit d'éviter un récit qui ne provoquerait chez le lecteur qu'une réaction épidermique de terreur et de pitié (le propre de la catharsis). Cette réaction, si elle existe à la lecture des textes testimoniaux doit être un adjuvant à la compréhension de l'horreur, un moteur et non un voile. La prévenance à l'égard

¹⁰⁵⁶ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 58.

¹⁰⁵⁷ LANGBEIN, Hermann, *Hommes et femmes à Auschwitz*, op. cit., pp. 4-6.

¹⁰⁵⁸ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 98.

du lecteur potentiel est particulièrement présente dans les œuvres issues du génocide nazi, sans être pour autant complètement absente dans les récits des rescapés arméniens. Comme l'analyse François Dominique, « l'écriture d'Antelme manifeste à l'intention du lecteur une étrange prévenance – comme s'il fallait ménager cet être blessé ou le protéger pour l'aider à concevoir ce que les hommes ne devraient pas concevoir, même dans leurs cauchemars. »¹⁰⁵⁹. Le but des témoignages est pour tous la compréhension du lecteur, pour la transmission d'une expérience horripilante ; le lecteur doit saisir le caractère inimaginable de la réalité génocidaire. Robert Antelme confie une sorte de credo qui définit son écriture :

Nous ne voulons pas écrire une ligne qui ne puisse être comprise par tous nos camarades déportés ; nous voulons tenir compte des instincts les plus diffus, de toutes les difficultés qu'oppose la nature chez chacun de ces camarades ; nous souhaitons en somme que notre position paraisse aussi valable à ceux qui la repousseraient d'instinct qu'à ceux qui l'admettent comme une évidence.¹⁰⁶⁰

Ainsi, Robert Antelme a pour but de concilier le témoignage d'une expérience individuelle et un écho collectif, pour les déportés certes, mais surtout au-delà, pour tout homme. De façon similaire, Jorge Semprun noue sans cesse des liens explicites avec son lecteur, visant toujours à s'assurer la compréhension la plus large possible. Il insère des sortes de clin d'œil à son lecteur, prévenant une possible distanciation face à une écriture errante, en spirales, qui pourrait *a priori* perdre le lecteur : « Ce matin-là – pas celui du 12 avril, *entendons-nous*, qui est le jour où j'ai rencontré Staline [...]. »¹⁰⁶¹. J. Semprun explique très bien sa position dans un autre récit, *Le Mort qu'il faut*, qui s'articule également sur son expérience concentrationnaire :

On a le droit de faire sursauter un lecteur, de le prendre à rebrousse-poil, de le provoquer à réfléchir, ou à réagir au plus profond de lui-même ; on peut aussi le laisser de glace, bien sûr, lui passer à côté, le manquer ou lui manquer. Mais il ne faut jamais le dérouter, on n'en a pas le droit, il ne faut jamais, en effet, qu'il ne sache plus où il en est, sur quelle route, même s'il ignore où cette route le conduit.¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁹ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 209.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁶¹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 69. (C'est moi qui souligne.)

¹⁰⁶² SEMPRUN, Jorge, *Le Mort qu'il faut*, op. cit., p. 79.

Si les rescapés s'accordent unanimement sur la nécessité de passer sous silence certains détails abjects de leur expérience qui ne feraient que rebuter le lectorat, ils n'usent pas tous des mêmes moyens formels. Les rescapés arméniens privilégient une écriture simple, sans chercher à esthétiser leurs récits, Primo Levi et Robert Antelme optent pour une écriture claire – qui dévoile une recherche esthétique indéniable quoique tacite – là où Jorge Semprun entraîne son lecteur dans des méandres linguistiques, dans un foisonnement où il ne cesse de s'assurer de sa compréhension. Primo Levi explique qu'il lui « paraît [...] plus courtois d'écrire de façon telle que le lecteur puisse vous suivre, dut-on pour cela produire un effort »¹⁰⁶³. Primo Levi n'hésite pas dans *Si c'est un homme* à révéler à son lecteur les particularités du langage concentrationnaire et à l'interpeler pour susciter ses réactions : « que chacun considère en soi-même [...] », « qu'on imagine [...] »¹⁰⁶⁴. Primo Levi considère passer un « contrat » avec son lecteur dans ses récits, comme il l'explique clairement au sujet de *La Trêve* :

Quand j'ai écrit *La Trêve*, j'ai choisi la langue la plus claire possible, dans l'espoir que l'information arriverait sans déformation au lecteur, lequel en achetant mes livres, passe un contrat avec moi. Ce serait une fraude commerciale de ne pas lui offrir ce qu'il attend, et une impolitesse d'écrire d'une façon qu'il ne comprendrait pas. Pour ces raisons, je m'impose une clarté maximum et la concision la plus grande.¹⁰⁶⁵

Cette obligation morale envers son lecteur est présente également chez Jorge Semprun. Au fil de son écriture mouvementée, il se veut un guide et vérifie que son lecteur parvient à le suivre dans les méandres de son récit. J. Semprun s'enquiert sans cesse de la compréhension de son lecteur et met en pratique sa volonté de faciliter cette compréhension : « Depuis le jour de notre rencontre, nous nous sommes parlé en allemand. Je traduirai nos propos pour la commodité du lecteur. Par courtoisie, en somme. »¹⁰⁶⁶. Il arrive cependant que le narrateur de *L'Écriture ou la vie* s'amuse à ne pas traduire, à refuser sciemment d'être « courtois » pour ses lecteurs en privilégiant le plaisir d'un hypothétique « lecteur hispanisant » : « Je ne l'ai pas traduit [un poème de Vallejo] pour elle, je ne vais pas non plus le traduire ici. Ça restera comme un secret, un signe de connivence avec un possible lecteur hispanisant. »¹⁰⁶⁷.

¹⁰⁶³ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 174.

¹⁰⁶⁴ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 27.

¹⁰⁶⁵ ANISSIMOV, Myriam, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, op. cit., p. 457.

¹⁰⁶⁶ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 88.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 178.

Pour les autres rescapés, la « courtoisie » naît d'une écriture simple, aisément accessible, dont le maître mot est la clarté. Ils utilisent un vocabulaire sans fioritures, qui refuse de verser dans les détails délétères sans masquer pour autant la réalité des génocides. Vahram Dadrian met en évidence son désir de simplifier la tâche du lecteur en favorisant son confort. Il n'hésite pas à ce propos à insérer des explications détaillées en vue de la compréhension du lecteur, quitte à casser le rythme de son journal par des digressions : « In order to get a clear understanding of the situation of the Armenians in the desert in Hauran, one needs to know a few concise facts about the different peoples of the region. »¹⁰⁶⁸.

Dans l'avant-propos de *L'Espèce humaine*, Robert Antelme exprime son désir de dire son expérience « telle quelle ». Ce désir est contrecarré par une redéfinition des concepts de réception : l'expression de l'expérience ne peut se conformer à l'expérience elle-même. Primo Levi explique son choix de la clarté dans *Si c'est un homme* : « [...] Lorsque j'ai écrit ce livre, j'ai délibérément recouru au langage sobre et posé du témoin plutôt qu'au pathétique de la victime ou la véhémence du vengeur »¹⁰⁶⁹. La compréhension du lecteur est la quête du devoir de mémoire, et le moyen de cette compréhension, la clarté, est présentée par P. Levi comme un véritable devoir, comme il le définit lors d'un entretien pour la *Stampa* en 1976 : « J'ai le devoir d'être clair, c'est-à-dire nu. »¹⁰⁷⁰. La clarté s'inscrit donc comme l'élément majeur qui éloigne le pathétique pour faire naître la compréhension ; la clarté est un choix esthétique et éthique, dans son rapport au lecteur. De fait, dans *L'Espèce humaine*, Robert Antelme crée une écriture proche de l'expérience vécue, une « écriture vraie », élémentaire. La vulgarité elle-même s'éclaire d'une profondeur inédite et devient choix esthétique, hors des normes communément admises, créant une passerelle entre l'irréelle expérience et le monde des « autres ». Comme le déclare Claude Roy :

[...] Pendant tout le livre, Antelme va employer le vocabulaire le plus exact, le plus « au ras des choses », et décrire la vie, l'existence, la survie dans un monde féroce, mais où il voile, ne cache, ne maquille rien. Il emploie les mots crus. Il ne dit pas les « excréments », il dit la « merde », il dit « pisser », il dit « chier », et cette exactitude tient un grand rôle dans son livre [...]. C'est un des livres les plus élémentaires au sens radical, au sens des éléments de la vie.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁸ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 107. (« Afin de bien comprendre la situation des Arméniens dans le désert de Hauran, on a besoin de connaître quelques faits concis à propos des peuples habitant la région. », traduction personnelle.)

¹⁰⁶⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 190.

¹⁰⁷⁰ ANISSIMOV, Myriam, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, op. cit., p. 491.

¹⁰⁷¹ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., in « Autour de Robert Antelme », p. 269.

Il apparaît donc ici que Robert Antelme observe une nouvelle classification, où le vulgaire n'est plus qu'« élémentaire », en adéquation avec son expérience, par-delà tout jugement éthique ou esthétique. Pour sa part, Primo Levi, qui fait de la clarté un engagement envers son lecteur, « parle sans élever la voix, avec concision, avec la sécheresse des énoncés de vérité »¹⁰⁷². C'est l'image de la fluidité qu'emploie Primo Levi lorsqu'il considère son récit, qui « coulerait [...] aussi facilement que de l'eau, des mots pleins de beauté, importants, justes et dans le bon ordre [...] »¹⁰⁷³. Au fil de ses œuvres, qui toutes portent en filigrane ou de façon patente la marque du camp d'extermination, P. Levi ne cesse de mettre en exergue sa volonté d'une écriture sobre et limpide, garante plus ou moins certaine de la compréhension de l'expérience génocidaire et de la réussite de sa transmission. Ainsi, dans *Le Système périodique*, il explique à nouveau l'enjeu de son choix scripturaire et le plaisir qui découle de ce devoir de compréhension :

Il était exaltant de chercher et de trouver, ou de créer, le mot juste, c'est-à-dire mesuré exactement, bref et fort, de tirer les choses du souvenir, et de les décrire avec le maximum de rigueur et le minimum d'encombrement.¹⁰⁷⁴

La « nudité fabuleuse » dont parle par ailleurs Jorge Semprun, la pureté de l'écriture de Primo Levi, est une véritable vocation, qui rappelle sa dette à son métier de chimiste, qui lui a suggéré le chemin de la concision, de la précision et de la clarté. Il déclare à ce sujet lors d'un entretien :

J'ai souvent pensé que mon modèle littéraire, ce n'était pas Pétrarque ou Goethe, mais le petit rapport de fin de semaine, celui qu'on rédige à l'usine ou au laboratoire, qui doit être clair et concis, et qui ne laisse que très peu de place à ce qu'on appelle la « belle écriture ».¹⁰⁷⁵

On comprend que c'est un argument technique qui prend le contrepoint d'une recherche esthétique : l'esthétique ne naît pas d'une quête explicite mais elle est omniprésente, alliée au pragmatisme de l'écriture. P. Levi écrit ainsi que « le livre écrit doit être comme un téléphone qui fonctionne »¹⁰⁷⁶. Toutes ses œuvres répondent d'ailleurs à cet

¹⁰⁷² SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 245.

¹⁰⁷³ LEVI, Primo, *Vice de forme*, Paris, Gallimard, Arcades, 1994, p. 338.

¹⁰⁷⁴ LEVI, Primo, *Le Système périodique*, op. cit., p. 168.

¹⁰⁷⁵ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 58.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 59.

impératif, puisqu'il essaie toujours d'établir le dialogue avec son lecteur pour le guider vers la compréhension des camps. De façon identique, J. Semprun s'assure que le « téléphone fonctionne » en proposant au lecteur un témoignage traduit pour sa « commodité » : « [...] Une Viennoise, qui m'avait « cadré » - ou qui avait été mon contact, si vous préférez un langage moins ésotérique [...] »¹⁰⁷⁷ ; ou encore, plus loin : « L'été du retour – j'emploie ce mot, malgré toutes les réserves qu'on pourrait y apporter, pour la commodité de la lecture [...]. »¹⁰⁷⁸. Il est évident que la « préférence » du lecteur importe peu : ce qui compte avant tout, c'est sa capacité à comprendre. Comme le langage « ésotérique » est par définition réservé aux initiés, J. Semprun se doit de traduire son propos, en ménageant la susceptibilité de son lecteur.

Primo Levi fait le vœu d'être le plus proche de la réalité et de viser sans cesse la compréhension, qui rime avec simplification. Dans *Les Naufragés et les rescapés*, il explique :

Ce que nous entendons communément par « comprendre » coïncide avec « simplifier » ; sans une profonde simplification, le monde qui nous entoure serait un enchevêtrement infini et indéfini, qui défierait notre capacité de nous orienter et de décider de nos actions. Bref, nous sommes obligés de réduire le connaissable à des schémas, et c'est à ce but que tendent les merveilleux instruments que nous avons fabriqués au cours de l'évolution du genre humain et qui lui sont spécifiques : le langage et la pensée conceptuelle.¹⁰⁷⁹

Il va parfois jusqu'à regretter ses défaillances, l'évanouissement de sa mémoire, lorsqu'il doit s'éloigner de la réalité d'Auschwitz et la traduire en la modifiant formellement :

Je ne me souviens plus aujourd'hui, et je le regrette, des mots clairs et directs de Steinlauf, l'ex-sergent de l'armée austro-hongroise, croix de fer de la guerre 14-18. Je le regrette, parce qu'il me faudra traduire son italien rudimentaire et son discours si clair de brave soldat dans mon langage d'homme incrédule.¹⁰⁸⁰

On constate ici un double regret pour P. Levi, contraint, pour ne pas briser l'honnêteté de son récit et conserver la vérité des camps, d'avouer sa défaillance et son handicap à retranscrire une clarté préexistante. Son témoignage, paradoxalement, obscurcit la forme du

¹⁰⁷⁷ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 109.

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁷⁹ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 36.

¹⁰⁸⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 42.

discours de Steinlauf. Primo Levi analyse la constitution d'un « beau récit », dans lequel il est aisé d'inclure *Si c'est un homme* :

Il faut de la symétrie. Il faut se concentrer sur le but à atteindre. Il faut enlever le superflu. Il faut que l'indispensable ne manque pas. Et, à la fin, que tout fonctionne.¹⁰⁸¹

Il est évident que cette « recette » est valide pour *Si c'est un homme*, qui forme finalement un archétype du « beau récit » : plus qu'ailleurs, le superflu est à bannir, l'essence des camps devient la clé du témoignage et la compréhension du lecteur, primordiale, l'enjeu majeur du récit.

L'écriture de Jorge Semprun se situe quant à elle aux antipodes de celles des autres rescapés que nous étudions. J. Semprun crée une écriture foisonnante, voire vertigineuse pour le lecteur qui pourrait être entraîné dans l'écueil de l'information, la perte du sens, si le narrateur ne s'assurait sans cesse, comme nous l'avons vu, d'être toujours compris, suivi par son lecteur. De façon beaucoup plus marquée dans ce récit, le lecteur est invité à suivre son guide dans les méandres de sa mémoire, de son histoire et de l'Histoire. Ainsi, l'écriture en spirales de Jorge Semprun reproduit les errances de sa mémoire et le difficile accès à la vérité, c'est-à-dire au Mal radical que constitue le génocide. C'est également la réponse esthétique la plus adaptée à la gageure du narrateur, à savoir l'écriture infinie d'un témoignage impossible et nécessaire, infaisable et à jamais inachevé. Aussi différent soit *L'Écriture ou la vie* des autres témoignages, il n'en demeure pas moins que la quête majeure s'avère là encore la compréhension du lecteur. Paradoxalement, le foisonnement de l'écriture, ses méandres temporels ne s'opposent pas essentiellement à la concision et à la logique chronologique des autres récits. La clarté, prônée par Primo Levi, suit simplement deux voies divergentes vers un même but. Alors que la majorité des déportés y accède par une écriture à son image, Jorge Semprun la fait surgir d'un parcours labyrinthique dans les noirceurs de l'humanité et de la mémoire. *L'Écriture ou la vie* naît de l'addition de « détails » qui s'avèrent, dans leur juxtaposition, comme autant de faces possibles de l'essence des camps de concentration. Par conséquent, chaque « détail » est finalement la base possible d'un témoignage sur le camp, comme c'est le cas pour le « dimanche » à Buchenwald, qui se révèle une des clés à la compréhension du camp, et qui, « détail » inapproprié lors de la libération du camp (le

¹⁰⁸¹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 196.

narrateur base son récit au jeune officier français sur un dimanche à Buchenwald), devient le fondement de la deuxième œuvre de J. Semprun sur Buchenwald : *Quel beau dimanche !. L'Écriture ou la vie* n'est pas ce « témoignage à l'état brut » qui rebute le narrateur, justement par la floraison des « détails » qui sont autant d'étapes nécessaires, vécues antérieurement par le narrateur lui-même, pour tenter de circonscrire le champ du Mal radical. Loin de créer un spectacle morbide, son récit parvient à diluer l'horreur décrite dans les épisodes intrinsèquement liés au camp en les juxtaposant aux multiples épisodes hors du camp, qui laissent apparaître la déportation en filigrane. J. Semprun multiplie les différentes étapes de son histoire dans son récit, jusqu'à établir une forme de patchwork scripturaire où l'essence de l'expérience apparaît dans une vision globale.

Viser la compréhension du lecteur se révèle une tâche ardue dans le cas des témoignages issus de génocides. Cette quête fondamentale, partagée par tous bien qu'elle demeure plus tacite dans les récits de rescapés arméniens, ouvre sur des solutions esthétiques diverses. Comme l'écrivait Jean Améry, autre survivant d'Auschwitz, « le souhait de clarté était incontestablement présent. La question était de savoir comment le réaliser sur le plan littéraire. »¹⁰⁸². Pour que la « leçon d'Auschwitz » (P. Levi) fonctionne, il faut que le témoignage parvienne à dépasser le mur de l'inimaginable. La conscience des difficultés de la transmission de l'innommable n'est pas aveuglée par le recours à l'écriture autobiographique, qui révèle simultanément son adéquation et son insuffisance : si elle peut *a priori* dire l'expérience, elle ne peut seule en transmettre toute l'étendue. Le pur témoignage, la simple autobiographie remettent en cause la réception du message délivré par les rescapés tandis que les fioritures, détails ou circonlocutions obscurcissent l'essence du génocide, la déforment. Conscients de cet écueil, comment les rescapés de génocide envisagent-ils leurs autobiographies, en quête d'une vérité impossible à transmettre dans sa nudité la plus crue ?

3.3. Accéder à la vérité par-delà le vraisemblable.

3.3.1. Une expérience-limite intransmissible sans le recours à l'imagination ?

¹⁰⁸² AMÉRY, Jean, *Lefeu ou la démolition*, op. cit., p. 204.

- Un témoignage lié à l'imagination.

Primo Levi, Robert Antelme et Jorge Semprun proposent une solution à l'impasse soulevée précédemment, qu'ils l'expriment explicitement ou qu'ils l'inscrivent en filigrane : changer la nature du témoignage, en lui alliant une dimension imaginaire, fictionnelle. Confrontés au premier génocide du vingtième siècle, les rescapés arméniens semblent au contraire avoir refusé en bloc le recours à l'imagination dans la transmission de leur expérience traumatique, à quelques rares exceptions. Cette attitude peut-elle expliquer le peu d'intérêt suscité dans l'opinion par le génocide turc, son statut de crime oublié ?

Robert Antelme et Jorge Semprun ont l'intuition que seule l'imagination peut permettre de faire appréhender l'horreur génocidaire. Comme l'explique Michèle Rosellini, « on sait bien, depuis Coleridge, que c'est la fiction qui est le plus apte à obtenir du lecteur cette « suspension délibérée de l'incrédulité » (willing suspension of disbelief) »¹⁰⁸³. Or, c'est bien sur le mur de l'incrédulité que s'effondrent les témoignages issus de génocide, battus par le caractère « inimaginable » de l'expérience vécue et narrée. Pour R. Antelme, l'incrédulité des « autres » use et abuse de cet « inimaginable » comme d'un alibi parfait pour échapper à l'horreur : « Se promener avec ce mot en bouclier, le mot du vide, et le pas s'assure, se raffermir, la conscience se reprend. »¹⁰⁸⁴. Robert Antelme s'est heurté à l'impossibilité d'un récit spontané, de dire son expérience « telle quelle ». Face à cette défaillance, il entrevoit une solution : placer son témoignage sous le signe de l'imagination, retourner ses propres armes contre le caractère « inimaginable » de l'expérience :

A nous-mêmes, ce que nous avons à dire commençait à nous paraître *inimaginable*.

Cette disproportion entre l'expérience que nous avons vécue et le récit qu'il était possible d'en faire ne fit que se confirmer par la suite. Nous avons donc bien affaire à l'une de ces réalités qui font dire qu'elles dépassent l'imagination. Il est clair désormais que c'était seulement par le choix, c'est-à-dire encore par l'imagination, que nous pouvions essayer d'en dire quelque chose.¹⁰⁸⁵

Ainsi, pour Robert Antelme, l'imagination naît du « choix » opéré par le rescapé ; il ne s'agit pas d'inventer les faits narrés mais de sélectionner ce qui doit être transmis, choix qui

¹⁰⁸³ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature, op. cit.*, p. 162.

¹⁰⁸⁴ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine, op. cit.*, p. 318.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 9.

s'inscrit de façon indirecte dans la fiction puisque le privilège de certains faits cache les autres non retenus, donc un pan de la réalité du camp. Pour autant, « Antelme n'associe pas imagination à fiction, contrairement à d'autres auteurs de récits de déportation, qui se réclament explicitement du modèle fictionnel. »¹⁰⁸⁶. Le « choix » établit une trame fictionnelle où se reflète non plus la réalité absolue du camp mais une réalité subjective de l'expérience vécue. Marylène Duteil explique à ce propos : « L'imagination testimoniale doit se comprendre à la lumière du rôle de l'image à donner, à recréer et à choisir parmi toutes les images possibles. »¹⁰⁸⁷. C'est pourquoi Robert Antelme a recours à l'imagination pour transmettre une réalité qui dépasse l'imagination : le choix qu'il s'impose pour briser la barrière de l'incrédulité résonne comme ce qui a acculé Jorge Semprun au silence pendant des années, celui-ci ne pouvant se résoudre à choisir les éléments à transmettre et se heurtant à un impossible témoignage exhaustif. Dans l'un des rares articles rédigés par Robert Antelme, paru dans *Le Patriote résistant* le 15 mai 1948, celui-ci va plus loin dans la nécessité de recourir à l'imagination en affirmant que « c'est l'essence de la poésie d'exprimer l'expérience, réalité constamment vécue, contestée et assumée, et qui définit en somme assez exactement ce que l'on appelle l' « expérience des camps ». »¹⁰⁸⁸. On comprend ici aisément que pour lui, la « poésie » (que l'on peut entendre globalement comme tout texte esthétique) se définit comme le moyen de transmettre son expérience. Le texte littéraire, le choix de la forme, permet de ne pas sombrer dans ces détails horribles qui rebutent le lecteur, d'éviter l'écueil d'un récit où l'horreur serait décrite « telle quelle ». Julia Kristeva considère à ce sujet dans *Pouvoirs de l'horreur* que « la littérature est le codage ultime de nos crises, de nos apocalypses les plus intimes et les plus graves »¹⁰⁸⁹.

Pourtant, simultanément, Robert Antelme conçoit le possible danger d'un texte où l'esthétique ne serait plus un moyen de traduire l'abjection concentrationnaire mais au contraire un voile supplémentaire entre le destinataire et le témoignage de l'horreur : l'esthétique doit demeurer simple moyen, guidée par l'éthique du texte et le dessein de son auteur. Jean-Paul Sartre résume ce lien indissociable entre esthétique du texte et éthique du dessein auctorial : « [...] Au fond de l'impératif esthétique nous discernons l'impératif

¹⁰⁸⁶ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 163.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 230.

¹⁰⁸⁸ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 48.

¹⁰⁸⁹ KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l'horreur*, op. cit., p. 24.

moral. »¹⁰⁹⁰. C'est le « choix » là encore, la savante alchimie entre la réalité des camps et son témoignage, qui peut éviter cet écueil :

La poésie courait sûrement moins le risque de composer ce témoignage nu, « objectif », cette sorte d'accusation abstraite, cette photographie qui fait seulement frémir, mais qui n'enseigne pas explicitement. Elle pouvait par contre risquer de fuir la réalité des camps, de ne la laisser entrevoir qu'à travers un contrepoint mélodique, à travers les thèmes d'une nostalgie [...] enveloppant cette réalité de brouillard, de mots, mais ne la pénétrant jamais.¹⁰⁹¹

Robert Antelme a l'intuition d'une remise en question de la fonction esthétique de l'écriture confrontée à l'« apocalypse » que représente l'univers concentrationnaire. Il préfigure de façon latente l'analyse postérieure de Roland Barthes lorsque celui-ci expose la nature de l'écriture, intrinsèquement liée à la société et à ses tensions : « [...] L'écriture est une fonction : elle est le rapport entre la création et la société, elle est le langage littéraire transformé par sa destination sociale, elle est la forme saisie dans son intention humaine et liée ainsi aux grandes crises de l'Histoire. »¹⁰⁹². Hans Robert Jauss s'inscrit dans la lignée de cette analyse en parlant pour sa part plus globalement du « rapport dialectique entre l'art et la société »¹⁰⁹³. Il considère ainsi que l'écriture littéraire peut jouer un rôle primordial de transcription et de transmission d'événements inscrits hors de la sphère de compréhension des lecteurs potentiels, hors de « l'horizon d'attente » de ce lectorat, lors de crises extrêmes comme les incarnent les génocides. Pour lui, « l'œuvre littéraire » peut devenir le seul vecteur de cet événement apocalyptique, pour reprendre les termes de Julia Kristeva car elle « peut renverser le rapport entre la question et la réponse et confronter le lecteur, dans la sphère de l'art, avec une nouvelle réalité « opaque », qui ne peut plus être comprise en fonction d'un horizon d'attente donné. »¹⁰⁹⁴.

L'expérience du camp de concentration établit un lien essentiel avec la littérature, justement par le recours au choix, entre « l'expérimental et l'exemplaire », l'anecdote ou l'événement, établissant un *continuum* entre l'un et l'autre. Georges Perec explique ainsi qu'« expérience » et « littérature » sont liées l'une à l'autre, consubstantiellement :

¹⁰⁹⁰ SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, op. cit., p. 79.

¹⁰⁹¹ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 47.

¹⁰⁹² BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Le Seuil, Coll. Points n° 35, 1972, p. 14.

¹⁰⁹³ JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., p. 268.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 87.

La littérature est, indissolublement liée à la vie, le prolongement nécessaire de l'expérience, son aboutissement évident, son complément indispensable. Toute expérience ouvre à la littérature et toute littérature à l'expérience, et le chemin qui va de l'une à l'autre, que ce soit la création littéraire ou que ce soit la lecture, établit cette relation entre le fragmentaire et le total, ce passage de l'anecdotique à l'historique, ce va-et-vient entre le général et le particulier, entre la sensibilité et la lucidité, qui forment la trame même de notre conscience.¹⁰⁹⁵

Ainsi, Robert Antelme comprend qu'il doit user d'un artifice littéraire, de l'imagination, pour parvenir à écrire son témoignage, à l'instar de Jorge Semprun. Seul l'art semble pouvoir permettre de faire voir et surtout comprendre l'expérience génocidaire en jugeant que « ce qu'on ne peut pas voir, l'art peut seul le montrer »¹⁰⁹⁶. Il ne s'agit plus alors pour l'art de s'astreindre à représenter l'événement génocidaire mais à le recréer, en lui conférant, sans le dénaturer, les éléments qui manquent à sa compréhension. Comme l'explique Hans Robert Jauss, « la fonction de l'œuvre d'art n'est pas seulement de *représenter* le réel, mais aussi de le *créer* »¹⁰⁹⁷. Face à l'expérience génocidaire plus qu'en tout autre moment de crise historique, « le rôle spécifique de la forme artistique est défini non plus comme simple mimesis mais comme dialectique, c'est-à-dire comme moyen de créer et de transformer la perception »¹⁰⁹⁸ ; il ajoute en effet que « Réduire l'art à n'être qu'un simple reflet, c'est aussi limiter l'effet qu'il produit à la reconnaissance de choses déjà connues »¹⁰⁹⁹. Un art mimétique s'avère donc condamné par le caractère inédit du crime génocidaire ; *a contrario*, la création littéraire permettrait d'ouvrir un nouvel horizon d'attente, propre à susciter l'entendement du public sur le génocide. La dimension hors limite du crime génocidaire suscite le recours à l'art, à la création. Cette intuition présente notamment chez Robert Antelme ou Jorge Semprun (et de façon plus tacite chez Primo Levi) ne figure pas dans les récits de rescapés arméniens. Krikor Beledian constate à ce propos l'impasse formelle dans laquelle se sont enfoncés les témoignages arméniens, circonscrits au simple « récit de vie » :

Le plus familial des événements demeure le plus secret. Comme le disait déjà le romancier et critique Hagop Ochagan (1884-1948) dans les années quarante, la catastrophe demeure encore un sujet quasi inaccessible pour la littérature.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁵ PEREC, Georges, *L. G. Une Aventure des années 60*, op. cit., p. 89.

¹⁰⁹⁶ WAJCMAN, Gérard, *L'Objet du siècle*, op. cit., p. 244.

¹⁰⁹⁷ JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., p. 36.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹¹⁰⁰ COLLECTIF, *Parler des camps, penser le génocide*, op. cit., p. 361.

- Refus arménien d'esthétiser les témoignages.

On constate en effet chez les rescapés arméniens un refus marqué de recourir à une forme esthétique pour transmettre leur expérience génocidaire. Ils sont néanmoins simultanément conscients de l'inadéquation d'un récit réaliste, au plus près de l'abjection, et de son impuissance à transcrire l'essence du génocide. Les récits arméniens illustrent bien « l'impasse communicationnelle dans laquelle est mise l'écriture, qu'elle soit « autobiographique » ou de fiction : la langue « qui voudrait s'en tenir au simple exposé des faits », c'est-à-dire la langue qui reste proche du littéral, lui est interdite, ou elle ne serait pas à même de rendre compte de l'énormité des événements vécus, et en même temps la langue imagée, voire symbolisée, qui est celle de la « littérature », n'est pas censée lui convenir. »¹¹⁰¹. Rejetant le littéraire par choix ou nécessité, les rescapés arméniens se voient acculés au littéral, en sachant pertinemment les limites. N'oublions pas que les survivants du génocide turc, contrairement aux anciens déportés des camps nazis, ont dû – et doivent toujours – faire face à la négation du crime dont ils ont été victimes. Ce « déni qui obligeait les écrivains, devenus collecteurs de témoignages, à faire infiniment preuve »¹¹⁰² influe sans cesse sur la possibilité de recourir à l'art dans la transmission de l'expérience génocidaire. Comme l'explique Marc Nichanian, « les critiques [...] attendent du romancier une fois de plus un discours de témoignage et de preuve, c'est-à-dire la seule réaction « littéraire » que les Arméniens ont su opposer à la Catastrophe depuis 80 ans. Or le roman n'est pas une instance judiciaire. Il n'est pas non plus une instance morale, à partir de laquelle un auteur pourrait crier son indignation. »¹¹⁰³. Condamnés par la négation à la seule sphère du document, les rescapés arméniens ne peuvent atteindre à la sphère de l'art et ne cherchent d'ailleurs pas pour la plupart à l'atteindre. Ils placent en effet une barrière éthique contre le recours à la littérature dans leurs témoignages, comme si la nature même de l'événement à narrer ne pouvait convenir à une sphère littéraire. Krikor Beledian analyse à ce sujet l'impossibilité intrinsèque de recourir à l'art pour transcrire la Catastrophe, imperméable à la littérature :

Le roman requiert le renouvellement, la péripétie, la surprise et l'inattendu ; l'uniformité de la catastrophe ne s'y prête point. Le roman est forme, la catastrophe absence de forme. Quant à la forme, qui est la

¹¹⁰¹ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 104.

¹¹⁰² *Revue d'histoire de la Shoah, Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens*, op. cit., p. 402.

¹¹⁰³ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., p. 169.

condition même de l'art, son essence, elle est variété, changement, diversité.¹¹⁰⁴

Catherine Coquio souligne pour sa part la dichotomie qui sépare depuis le génocide le témoignage sur la Catastrophe et la littérature de la Catastrophe, existant dans une présence absente - et notamment en France, faute de traduction¹¹⁰⁵:

Les témoignages du génocide n'ont pris que rarement forme littéraire, et la littérature de la Catastrophe n'est qu'exceptionnellement une littérature de témoignage ; pourtant, ce sont bien les *écrivains* arméniens qui se sont investis de la tâche d'affronter la catastrophe, y compris et surtout dans leur langue. L'impératif de témoigner et la nécessité de faire œuvre n'ont pas donné lieu à l'élaboration d'une littérature de témoignage mais à deux pratiques presque toujours distinctes : témoigner de ce qu'on a *vu* et recueillir à l'infini les témoignages d'un côté, afin d'attester la destruction niée ; de l'autre refaire exister la « nation » arménienne par une langue littérisée.¹¹⁰⁶

Plaçons un léger bémol à cette constatation avec le cas de Grigoris Balakian : en effet, il est, plus qu'un « écrivain », un « écrivain » arménien. Il semble parvenir à briser cette dissociation entre témoignage et littérature en employant dans son *Golgotha arménien* cette « langue littérisée » propre à faire renaître la nation arménienne de ses cendres. Grigoris Balakian n'hésite pas à inscrire le récit de son expérience génocidaire dans un langage « virulent » (Y. Ternon), passionné, aux accents pathétiques quant au meurtre d'une nation toute entière et à le transformer en document par les analyses politiques qui ponctuent le récit, transcrites avec une « animosité légitime ». Grigoris Balakian fait de son récit un constat de la tragique perte de la nation arménienne et, simultanément, exhorte ses compatriotes, par des appels pathétiques parfois redondants, à l'éveil d'une nouvelle patrie, dévoilée en partie par la grandeur du peuple arménien, entamé mais non vaincu. Il est vrai cependant que ces appels se substituent parfois au récit même de la Catastrophe. *Le Golgotha arménien* est à lire comme un mausolée aux victimes du génocide, un hommage, grâce à l'écriture, qui confère

¹¹⁰⁴ COLLECTIF, *Parler des camps, penser le génocide*, op. cit., p. 376.

¹¹⁰⁵ Catherine Coquio dénonce ainsi la « place introuvable de la littérature arménienne » en France et s'interroge : « Ne peut-on la sortir de l'ombre jetée par la comparaison [avec la Shoah], et lui faire réintégrer, elle et sa précieuse particularité, le champ de réception de l'événement singulier dont elle parle ? A propos du génocide arménien, l'intellectuel français cite parfois le roman de Franz Werfel. Mais il ne peut pas lire Oshagan, Yessayan, Vorpouni, Tcharents, Mahari, Beledian... Il semble que cette littérature manque, pour être connue, moins de chercheurs et de traducteurs que d'éditeurs, voire de lecteurs, ce qui renvoie fonctionnellement au système culturel français, autant qu'aux conditions de création et de réception propres à la diaspora arménienne. » (*L'Actualité du génocide des Arméniens*, op. cit., p. 470.)

¹¹⁰⁶ *Revue d'histoire de la Shoah, Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens*, op. cit., p. 406.

un sens au naufrage de ces millions d'Arméniens en incitant les survivants à construire une nation nouvelle, forte de son indépendance. Krikor Beledian argue à ce sujet :

[...] L'écriture sert à célébrer la vitalité irréprouvable que manifeste cette pensée, qui ne se loge que dans le Moi de l'auteur. Mais ce Moi exprime un Nous. L'ouvrage devient ainsi non seulement l'itinéraire matériel d'un déporté, mais l'itinéraire spirituel d'une nation, l'histoire de la pensée arménienne éprouvée mais victorieuse.¹¹⁰⁷

Le récit intime de la Catastrophe cède ainsi à la transcription du deuil d'une nation dans sa globalité. Catherine Coquio explique :

[...] Il fallait, plus encore que témoigner de la Catastrophe, lui *répondre*, c'est-à-dire transfigurer l'événement en le faisant *passer dans la langue*. Il semble donc que ce soit la sacralisation du principe esthétique comme idéal national face à la Catastrophe qui ait maintenu dissociés l'écriture littéraire et le témoignage. Aucun écrivain rescapé n'a pris le lecteur par la main en lui racontant sa désintégration d'homme, comme le feront Levi, Antelme et Améry, méditant la terreur commune d'une expérience personnelle. Les écrivains arméniens issus de Constantinople avaient aussi à célébrer le deuil de la désintégration arménienne, et ce deuil était impossible. Levi et Améry ne se préoccupaient d'aucune nation juive, et ils avaient fait par ailleurs du *sacrifice assumé de la forme* esthétique un *autre* principe d'écriture, quasi expérimental, où le dépouillement du style s'autorisait de son sujet. Lorsque le témoin arménien vise le dépouillement, il se dépouille aussi de la littérature [...]. Lorsque l'écrivain arménien témoigne, c'est comme observateur, dont l'activité littéraire, si elle n'est pas volontairement suspendue pour des raisons éthiques (Z. Essayan), consiste à livrer des tableaux frappants (A. Andonian) plus qu'à composer le récit d'un effondrement intime.¹¹⁰⁸

Il semble donc que les rescapés arméniens ne soient parvenus, ou n'aient pas eu même la possibilité d'allier la dimension autobiographique de leur témoignage à la littérarité d'un récit de deuil de la nation meurtrie et d'éveil d'une nouvelle patrie arménienne. Rappelons à ce propos que les « écrivains arméniens issus de Constantinople » furent les premiers visés et décimés par la vague de massacres du 24 avril 1915, les Turcs, par la décapitation de l'élite intellectuelle arménienne, annihilant peut-être la possibilité même d'une transcription littéraire de la Catastrophe, l'alliance de la forme et de la pensée dans de futurs témoignages. Nombre d'entre eux n'ont pas survécu au génocide ou sont parvenus à quitter Constantinople avant les massacres, comme ce fut le cas pour Ochagan, Kostan Zarian, etc., qui furent

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 375.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 407.

d'ailleurs pour la plupart par la suite d'ardents défenseurs du témoignage pur, arguant le manque d'éthique d'une écriture littéraire de la Catastrophe.

Il est intéressant de noter que Grigoris Balakian est conscient de l'inadéquation d'une écriture réaliste face au cataclysme du génocide. En effet, dans sa préface au *Golgotha arménien*, il explique qu'« une plume surnaturelle serait nécessaire pour raconter les morts atroces de tes enfants »¹¹⁰⁹. S'adressant directement au peuple arménien survivant, G. Balakian lui confie sa réticence à rédiger, bien plus que son expérience génocidaire personnelle, le martyre de la nation arménienne toute entière, arguant de son manque de « talent ». Cette constatation amère, qu'importe qu'elle fut réelle ou rhétorique, met en lumière la nette intuition de la nécessité de recourir à une écriture esthétique pour rendre compte de la Catastrophe vécue par la nation arménienne : « je ne voulais pas l'écrire car je me sentais faible de cœur et de talent pour narrer ta tragédie »¹¹¹⁰. Un écrivain comme Hilsenrath explique des décennies plus tard le secours que peut offrir l'art, sous les traits de l'imagination, dans l'impasse découverte par le génocide : « [...] Il ne nous reste parfois plus d'autre solution que de faire appel à notre imagination pour tâcher d'apprendre l'ultime vérité. »¹¹¹¹. Ersatz pour les uns ou impulsion immédiate pour les autres – qu'elle soit mise en acte ou qu'elle demeure projet - l'art semble se révéler, par sa présence ou son absence souvent regrettée, au détour de nombre de récits sur les génocides turc et nazi.

Ainsi, à l'instar du témoignage de G. Balakian, finalement écrit sans cette « plume surnaturelle » déplorée, le Père Jacques Rhétoré regrette de ne pas posséder le talent nécessaire à la transcription d'un événement à l'ampleur inédite :

Tout ce que j'ai vu des horreurs commandées alors par des hommes qui se disent civilisés [...] m'a inspiré la pensée d'en conserver le souvenir. Mais pour de telles choses, il faudrait la plume de quelqu'un de nos écrivains modernes qui savent si bien présenter les choses dans leur réalité vivante et parlante.¹¹¹²

On remarque ici que Jacques Rhétoré s'attarde plus sur son incapacité à transcrire l'expérience dans un réalisme travaillé en vue de comprendre le génocide, tandis que G.

¹¹⁰⁹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 16.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹¹¹¹ HILSENATH, Edgar, *Le Conte de la pensée dernière*, *op. cit.*, p. 461.

¹¹¹² RHETORE, Jacques, *Des Chrétiens aux bêtes*, *op. cit.*, p. 11.

Balakian s'attachait particulièrement à l'idée d'une esthétique elle-même « surnaturelle », parallèle à la nature de la Catastrophe même. C'est également le réalisme dans sa dimension la plus brute que met en lumière un autre témoin occidental, Henry Riggs, lorsqu'il écrit :

There were great numbers of individuals who, in one way or another, escaped from their relentless drivers. [...] From these we learned the story of suffering that they one and all told with such horrid realism and sometimes with an apparent stolidity and passionlessness that showed more plainly than eloquence could of the utter extremity of agony through which they had lived.¹¹¹³

Ce réalisme cru, brut, paraît parfois devenir, par le refus même d'esthétiser l'abjection dont il témoigne, un principe littéraire à part entière, comme le « dépouillement » assumé de l'écriture de P. Levi ou R. Antelme. Cette idée est notamment illustrée dans les poèmes de Siamanto, bien que ceux-ci transcrivent les premières vagues de massacres ordonnées par le Sultan Rouge à la fin du XIX^{ème} siècle. Son réalisme parvient ainsi à allier témoignage et esthétique dans une alchimie parfaite qui ne saura semble-t-il être reproduite face au premier génocide du XX^{ème} siècle. Peter Balakian présente ces poèmes en mettant en exergue la modernité tragique du réalisme esthétique de Siamanto :

It is extraordinary to see how in writing about genocide with such blunt realism, Siamanto wrote poems that are remarkably modern in their concreteness, their unromanticized view of the world, their daring risks with vernacular, their ways of using the epistolary episode and eyewitness – like reportage.¹¹¹⁴

De la même manière, P. Balakian fait du génocide – ou du moins de ses prémices, puisque le poète arménien est décédé dès 1915 – l'impulsion nécessaire à la survenue d'une esthétique nouvelle dans les poèmes de Siamanto : « It is clear that the intrusion of genocidal violence in Siamanto's imagination gave rise to a poetic language that is raw and blunt. »¹¹¹⁵.

¹¹¹³ RIGGS, Henry, *Days of Tragedy in Harpoot*, op. cit., p. 138. (« Il y eut un grand nombre d'individus qui, d'une façon ou d'une autre, échappèrent à leurs escortes implacables [...]. Nous apprîmes de leurs bouches le récit de leurs souffrances, qu'ils exprimèrent tous sans exception avec un réalisme tellement affreux, et parfois avec un tel flegme apparent et sans véhémence, qu'ils montraient plus clairement que ne l'aurait pu l'éloquence l'extrémité absolue des supplices qu'ils avaient endurés. », traduction personnelle.)

¹¹¹⁴ SIAMANTO, *Bloody News from My Friend*, op. cit., pp. 20-21. (« Il est extraordinaire de voir comment en écrivant sur le génocide avec un réalisme tellement franc, Siamanto a écrit des poèmes remarquablement modernes dans leur caractère brut, leur vision du monde antiromantique, les risques audacieux de la langue vernaculaire, leur façon d'employer un épisode et un témoignage sous forme épistolaire – comme un reportage. », traduction personnelle.)

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 18. (« Il est clair que l'intrusion de la violence génocidaire dans l'imagination de Siamanto a donné lieu à un langage poétique brut et tranchant. », traduction personnelle.)

L'alliance du témoignage et de l'esthétique reste cependant une gageure pour nombre de rescapés arméniens. Il n'est pas rare que l'alchimie ne s'effectue pas et que l'alliance s'avère simple juxtaposition du témoignage et d'éléments littéraires. Ainsi, les nouvelles d'Aram Andonian, rédigées en 1919, ne semblent pas parvenir à cette alchimie ardue ; en effet, la jonction entre récit testimonial et récit littéraire demeure patente : « On ne peut avancer qu'Andonian ait eu ici l'intention de faire œuvre d'historien ou de chroniqueur. Il s'agit bien de littérature malgré l'obsession de l'ancrer au plus profond de l'expérience, par l'ajout, dérisoire, de dates et de lieux de rédaction au cœur même des situations de déportation. »¹¹¹⁶. Krikor Beledian juge également l'imperfection de l'essai littéraire que forment les nouvelles de l'écrivain arménien : « Les six nouvelles qu'Aram Andonian (1874-1952) réunit dans *En ces jours sombres* (1919) comme nombre de récits publiés après la Seconde Guerre mondiale, sont loin d'être convaincants. »¹¹¹⁷. Si Aram Andonian n'hésite pas à employer la littérature pour tenter de transcrire son expérience génocidaire de façon contemporaine aux événements, il faut parfois l'espace d'une génération pour que le recours à l'art apparaisse comme un médium possible, voire nécessaire, à la transmission de la Catastrophe. Ainsi, il arrive que la deuxième génération de survivants arméniens esthétise les souvenirs bruts de leurs parents, comme c'est le cas par exemple avec Arménouhie Kevonian dans *Les Noces noires de Gulizar*. L'alchimie parvient donc parfois à se créer de façon diachronique, lorsque le temps est parvenu à user l'interdit du deuil. On lit dans la préface :

La mère, Oulizar, [...] a simplement fourni le thème de l'enlèvement. Mais la fille l'a enrichi par son don d'écrire – ce qu'elle rend est une histoire vraie bien sûr, la consignation authentique des faits. Pourtant, elle a donné à la matière brute une facture originale, grâce à son indignation et à sa plume agile, rehaussant ainsi le récit par une expression plus forte, plus vive, plus animée.¹¹¹⁸

Reste cependant qu'un texte dénué de portée littéraire peut fort bien provoquer une réaction similaire à celle d'un texte littéraire, que Gérard Genette appelle « réaction esthétique », et dont la définition convient parfaitement aux récits testimoniaux arméniens, qui parviennent, malgré l'absence quasi usuelle de recours esthétique, à provoquer chez le lecteur une réaction double, compassionnelle et esthétique. G. Genette explique à ce sujet :

¹¹¹⁶ ANDONIAN, Aram, *En ces jours sombres*, op. cit., p. 13.

¹¹¹⁷ COLLECTIF, *Parler des camps, penser le génocide*, op. cit., p. 365.

¹¹¹⁸ KEVONIAN, Arménouhie, *Les Noces noires de Gulizar*, Marseille, Editions Parenthèses, 2005, p. 7.

[...] Un texte de prose non fictionnelle peut fort bien provoquer une réaction esthétique qui tiennent non à sa forme, mais à son contenu ; par exemple une action ou un événement réel rapporté par un historien ou un autobiographe [...] peut, comme tout autre élément de la réalité, être reçu et apprécié comme un objet esthétique indépendamment de la manière dont il est raconté.¹¹¹⁹

- Une esthétique « secondaire ».

L'absence de forme esthétique travaillée sciemment par les rescapés ne prévient donc pas *de facto* la présence d'une certaine forme d'esthétique, esthétique de la réception, pour reprendre les termes chers à Jauss. Les récits arméniens peuvent révéler cependant une forme particulière, alors même qu'ils ne cherchent à mettre en exergue une quelconque visée littéraire, comme c'est le cas pour *Le Golgotha arménien* de Grigoris Balakian, qui développe une écriture formellement « caractéristique » des récits testimoniaux arméniens, comme le résume Krikor Beledian :

Ma traduction « récit-de-crime » rend le néologisme *éghernapatoum* qui signifie « narration ayant pour objet des crimes ou des événements catastrophiques ». L'abondance des néologismes, les tournures archaïsantes et la tendance des écrivains à puiser des mots rares dans le vocabulaire de la langue classique (*grabar*), sont des traits caractéristiques de l'écriture de la catastrophe.¹¹²⁰

Marc Nichanian explique par ailleurs le lien consubstantiel qui unit la littérature et le deuil et qui fait de la première un vecteur *a priori* privilégié du second. Il analyse ainsi : « La littérature [...] est originellement, quoique paradoxalement, liée au deuil et elle est capable, semble-t-il, d'explorer les circonvolutions et les états du deuil, du deuil interdit et du deuil usurpé. »¹¹²¹. Paradoxalement, dans le cas du génocide des Arméniens, ce ne serait pas tant la littérature qui ferait défaut que la possibilité même du deuil. En effet, la négation du crime entraîne *de facto* un interdit du deuil et annihile toute portée de la littérature en en phagocytant la base elle-même. Ainsi, la première vague de massacres de 1896 place les rescapés devant la déliquescence de la littérature car « face au meurtre, la « littérature » était impuissante. On possède des témoignages, des articles, on peut lire la longue litanie de ceux à

¹¹¹⁹ GENETTE, Gérard, *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 1991, p. 37.

¹¹²⁰ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides*, op. cit., p. 380.

¹¹²¹ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., p. 14.

qui l'on n'a pas fait justice et qui réclament vengeance, rien de plus. Le temps du deuil n'était pas venu. Le meurtre ne faisait d'ailleurs que commencer. Pourtant, une chose déjà était claire : il n'y a pas d'art sans deuil. »¹¹²². Or, nous l'avons déjà vu, le crime oublié et nié n'ouvre pas les portes de la littérature, car il rejette la possibilité d'advenue du deuil. Il faut alors observer un certain temps de latence pour parvenir à contourner l'interdit du deuil et accéder à la littérature, comme l'écrit M. Nichanian :

La littérature, dans son acception la plus courante, évite l'interdit du deuil. Elle évite par conséquent ces régions forcément hasardeuses où la représentation rencontre sa limite dans le langage humain. Il aura fallu attendre cinquante ans après 1915 pour que les grands écrivains arméniens du XXème siècle (Zareh Vorpouni en France, Gourgen Mahari en Arménie) parviennent à dresser leurs monuments littéraires comme monuments de deuil. En 1911, Zabel Essayan ne pouvait affronter l'interdit du deuil qu'à travers le témoignage direct et le défi lancé au témoignage.¹¹²³

Zabel Essayan a ainsi ouvert la voie aux futurs rescapés du génocide de 1915 en mettant en acte les limites de la représentation littéraire. Elle a en effet refusé en bloc de recourir à la littérature pour transcrire par délégation l'expérience traumatique du génocide. Paradoxalement, M. Nichanian considère pourtant *Parmi les ruines* comme « l'unique témoignage littéraire au XXème siècle, peut-être parce que ce n'est pas le témoignage d'un survivant au sens strict, mais plutôt celui d'une femme qui s'identifiait aux survivants de manière folle. »¹¹²⁴. Les véritables rescapés de la Catastrophe ne paraissent pas avoir eu la possibilité de recourir à un médium littéraire pour transmettre le caractère inimaginable de leur expérience car « dans l'horizon de la Catastrophe, [...] il n'y a qu'une expérience de ses limites, qu'une répétition de sa naissance, qu'une mise en cause de ses pouvoirs. »¹¹²⁵. Il est alors d'autant plus étonnant de lire chez Zabel Essayan en personne une condamnation éthique du recours à la littérature pour transcrire le génocide. Elle juge en effet « sacrilège » d'employer un médium littéraire qui ne pourrait que « transformer » la vérité du crime, dénaturer l'horifique expérience de ses compatriotes. Il s'agit bien pour elle de traduire l'essence des récits oraux qui lui sont faits et de leur conférer une forme propre à en permettre la transmission sans pour autant plonger dans une quelconque recherche esthétique, sévèrement jugée : « Douloureusement imprégnée de la tâche qui m'était échue en partage,

¹¹²² *Ibid.*, p. 216.

¹¹²³ *Ibid.*, p. 240.

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 360.

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 27.

j'ai considéré que c'eut été un sacrilège de transformer en sujet littéraire les souffrances dans lesquelles a agonisé tout un peuple. »¹¹²⁶. Reste qu'il n'est pas question de transformer le génocide en « sujet littéraire » mais plus simplement d'accepter d'employer une forme littéraire afin de transcrire l'essence génocidaire. C'est sans doute la raison pour laquelle Z. Essayan est parvenue à gagner la gageure d'accéder à la littérature sans dénaturer l'expérience génocidaire, sans la trahir, ni elle, ni les rescapés, ni la mémoire des victimes.

Elle évite ainsi l'écueil du témoignage condamné à la forme documentaire, à la seule sphère de la preuve. C'est pourtant cette impasse que préconise un autre écrivain arménien, Lévon Shanth, en condamnant sur un plan moral la médiation artistique dans la transcription de la Catastrophe. Son opinion se révèle d'ailleurs simple écho d'une tragique réalité, celle de récits testimoniaux circonscrits au seul document, comme le relève M. Nichanian :

« La description des coups terribles subis par le peuple arménien ne peut être d'aucun bénéfice dans le domaine artistique. La réalité est suffisamment forte et cruelle par elle-même. Il vaut mieux que ces [témoignages] demeurent dans les collections de documents officiels de toutes couleurs, exactement comme ils ont été collectés de la bouche des témoins ». [...] Ce que dit ici Lévon Shanth n'est pas une opinion parmi d'autres sur l'opportunité de représenter la violence collective. C'est plutôt une structure induite par la Catastrophe. Le récit de témoignage est immédiatement reversé au domaine de l'archive, comme s'il appartenait à ce dernier par essence ou par nécessité.¹¹²⁷

Les anciens déportés des camps nazis prennent le contrepied de cette position arménienne en inversant les termes de la problématique : le génocide n'a peut-être rien à apporter à la littérature, c'est, au contraire, la littérature qui peut offrir un « bénéfice » au génocide, en lui offrant simplement la possibilité de sa transmission. De plus, le médium artistique, loin d'hypertrophier la réalité « forte et cruelle » peut être la clé pour éviter un réalisme trop cru et trop brutal, impuissant à traduire le crime. Il arrive pourtant que certains rescapés des camps ou témoins indirects rejoignent l'attitude arménienne prônant l'éthique au mépris de la littérature, sans apercevoir l'échappatoire que cette dernière pourrait offrir dans l'impasse de la transmission du crime. Marguerite Duras, alors l'épouse de Robert Antelme, explique ainsi sa profonde réticence à recourir à une écriture littéraire pour transcrire son expérience du retour des déportés. Elle écrit dans la préface de *La Douleur* :

¹¹²⁶ *Ibid.*, p. 264.

¹¹²⁷ *Ibid.*

Je me suis trouvée devant un désordre phénoménal de la pensée et du sentiment auquel je n'ai pas osé toucher et au regard de quoi la littérature m'a fait honte.¹¹²⁸

Roland Barthes analyse quant à lui la nature fluctuante de la littérature, sa capacité à se conformer aux attentes socio-historiques, son polymorphisme qui lui permet de répondre aux multiples crises vécues par l'humanité, comme le véritable schisme que constitue le génocide. La littérature est à inventer face aux crises les plus graves : plus question alors de jugement éthique sur une littérature préexistante et marquée par une superficialité réelle ou supposée puisque l'écrivain peut se confronter à une véritable création se développant sur les bases inédites du génocide. R. Barthes résume à ce sujet :

Il n'est pas donné à l'écrivain de choisir son écriture dans une sorte d'arsenal intemporel des formes littéraires. C'est sous la pression de l'Histoire et de la Tradition que s'établissent les écritures possibles d'un écrivain donné [...].¹¹²⁹

- La littérature lazaréenne.

Jean Cayrol a ainsi développé les bases d'une littérature propre à transcrire l'expérience génocidaire, en s'interrogeant sur la possible advenue d'une littérature proprement concentrationnaire, d'un « romanesque lazaréen ». Il soumet ainsi son questionnement dans un article intitulé symboliquement « De la mort à la vie », paru en 1949 dans la revue *Esprit* :

La littérature, qui achève de vivre dans les derniers soubresauts d'un capitalisme intellectuel ruiné et qui n'a jamais assez de sources pour tous ses écrivains ignorés ou révélés, ne peut-elle en connaître elle aussi les effets les plus enrichissants, se renouveler par cette intime filiation, avec cette effervescence démoniaque, et esquisser en quelque sorte un romanesque concentrationnaire, créant ainsi les personnages d'une nouvelle comédie inhumaine, c'est-à-dire, pour prendre un mot à la mode, un réalisme concentrationnaire dans chaque scène de notre vie privée ?¹¹³⁰

¹¹²⁸ DURAS, Marguerite, *La Douleur*, op. cit., Préface.

¹¹²⁹ BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l'écriture*, op. cit., p. 16.

¹¹³⁰ CAYROL, Jean, *Nuit et brouillard*, op. cit., pp. 49-50.

La littérature, rendue exsangue par la rupture constituée par le génocide nazi, pourrait s'offrir une renaissance en se basant sur cette expérience concentrationnaire même. Jean Cayrol explique que le monde concentrationnaire a laissé des « stigmates » dans la société, bien qu'ils restent peu visibles, et qu'il peut donc tout aussi bien infiltrer le monde de l'art en provoquant un profond remaniement dans la manière d'envisager la transmission du crime. Il rapporte ainsi la possible émergence d'une littérature en prise directe avec le monde concentrationnaire :

Il me semble qu'il est temps de témoigner de ces étranges *poussées* du concentrationnat, de ses timides accès dans ce monde que nous vivons, issu de la grande peur ; nous en portons les stigmates. Aussi n'est-il pas absurde d'envisager un art né directement d'une telle convulsion humaine, d'une catastrophe qui a ébranlé les fondements mêmes de notre conscience, un art qui serait peu propice au chantage qu'exerce tout mode littéraire, un art qui, par suite de ses créations et de ses procédés mêmes, porterait le nom d'art lazaréen. Il existe déjà en formation dans notre histoire littéraire (il serait facile de trouver un côté diurne et un côté nocturne dans son développement).¹¹³¹

Annonciateur de la possible émergence d'une littérature concentrationnaire qui se développerait de façon autonome – et non comme une simple sphère de la littérature –, Jean Cayrol en suspecte la nature « exceptionnelle », qui pourrait paradoxalement devenir un paradigme littéraire :

[...] Cet art dont la nature est exceptionnelle et déroutante, où l'in vraisemblable et le naturel se confondraient, n'est, au fond, dans son paroxysme, qu'un des aspects très ordinaires que pourrait prendre peu à peu, à notre insu, l'art tout court.¹¹³²

J. Cayrol n'hésite pas à se faire le théoricien de cette littérature lazaréenne en appelant les « écrivains conquérants » à se mettre à l'ouvrage, en s'abîmant volontairement dans l'abjection concentrationnaire :

Nous attendons aujourd'hui des écrivains conquérants, qui n'ont pas honte d'enjamber les cadavres ou la pourriture et dont, je suis sûr, la porte s'ouvrira sur le grand royaume de Dieu ; nous avons plus que jamais besoin d'écrivains de *salut public*, de ceux qui n'ont pas peur de se salir les doigts, de descendre dans les âmes même les plus dévoyées : l'illustre maison de l'homme.¹¹³³

¹¹³¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹¹³² *Ibid.*, p. 52.

¹¹³³ *Ibid.*, p. 54-55.

Il est étonnant de noter que J. Cayrol ne considère pas d'emblée les anciens déportés comme les plus à même de faire émerger le romanesque concentrationnaire et s'interroge : « Y a-t-il un style, un romanesque concentrationnaires en dehors des victimes qui n'ont plus rien à exprimer [...] ? »¹¹³⁴. Pour lui, seuls Robert Antelme et David Rousset ont réussi la gageure de donner une forme littéraire à leurs témoignages des camps, à en offrir une vision globale qui puisse permettre d'en envisager l'essence délétère. Il explique à ce propos qu'ils « ont dessiné la physionomie générale des camps allemands qui entrent déjà dans la préhistoire concentrationnaire »¹¹³⁵. Pourtant, ce ne sont pas ces témoins directs qui apparaissent véritablement comme les précurseurs de l'art lazaréen ; J. Cayrol annonce ainsi l'avenir possible ou probable de cet art concentrationnaire face à la montée de l'inhumanité dans la société :

[...] Cet art mystérieux, subtil, encore furtif peut devenir, si nous continuons à côtoyer les charniers de toutes sortes [...] l'art unique, inséparable de notre condition précaire d'homme, un art qui a déjà, peut-être, son premier historien et chercheur dans l'inquiet Albert Camus.¹¹³⁶

Il détaille ensuite les grands traits de cette littérature qui ne parvient pourtant pas, de l'aveu de son théoricien, à ressouder le monde concentrationnaire et la société « normale ». J. Cayrol définit le but premier de l'art lazaréen : « L'œuvre lazaréenne, d'abord et avant tout, sera amenée à décrire avec minutie la solitude la plus étrange que l'homme aura pu supporter. »¹¹³⁷.

Cette profonde solitude, qui, nous l'avons vu, marque semble-t-il l'identité (ou la crise identitaire) de tout déporté, devient la base de l'écriture lazaréenne et en assure le développement sur un plan tant fondamental que formel. J. Cayrol développe à ce sujet les caractéristiques formelles de cette nouvelle écriture :

Nous en arrivons ainsi dans toute invention lazaréenne à une impénétrabilité des êtres qui évolueront dans un monde dédoublé sans fin, à une incommunicabilité entre les interlocuteurs, d'où abus du monologue, recherche de phrases lapidaires d'inscriptions bibliques. [...] Le dialogue d'un romancier lazaréen sera, ou simplifié à l'excès, ou enrichi, embelli, poétisé. On choisira les mots les plus succulents, les images précieuses et faciles. [...] Cette littérature se présente comme une littérature

¹¹³⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹¹³⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹¹³⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 73.

d'empêchement. Les êtres vivent chacun dans leur royaume ou dans leur prison sans autre communication que celle que l'auteur pourrait proposer, c'est-à-dire sa propre voix ou ses propres actes.¹¹³⁸

Finalement, Jean Cayrol s'attache à mettre en lumière la portée profondément philanthropique de la littérature lazaréenne, qui parviendrait, au-delà de la description de l'abjection à son acmé, à réconcilier l'humanité avec sa part d'ombre et à laisser résonner l'espoir au cœur même de l'horreur.

Je suis pour une littérature de miséricorde, qui sauve l'homme, et si je trace une esquisse de cette littérature un peu clandestine, qui s'insère dans la vraie, qui s'infiltré au hasard des catastrophes et des bouleversements, c'est qu'elle doit prendre rang parmi celles qui portent témoignage de la plus grande tuerie d'âmes de tous les temps [...]. Littérature de refus, de stagnation, de réminiscence, nous ne devons pas la laisser à l'abandon, ne pas nous détourner de ce qu'elle peut représenter d'intolérable dans sa ferveur, de maladresse dans son espérance. *Elle est déjà là.*¹¹³⁹

On voit ici que Jean Cayrol modère quelque peu son propos quant à la position de la littérature lazaréenne, parangon futur de l'art, et lui confère une place plus mesurée mais non moins importante au sein de la « vraie » littérature. Là où J. Cayrol développe la certitude de la possibilité d'une littérature concentrationnaire, R. Antelme ou plus encore J. Semprun confient leur intuition de la nécessité de recourir à l'emploi d'une écriture empreinte de littérature pour transmettre l'expérience concentrationnaire. Ils n'entrevoient cependant pas dans l'écriture du « concentrationnat » l'émergence possible d'un pan inédit de la littérature mais envisagent plutôt celle-ci et ses corollaires esthétique et imaginaire comme l'adjuvant nécessaire à leurs témoignages.

Ainsi, dans *L'Écriture ou la vie*, Jorge Semprun fait part de la prémonition qui l'avait assailli lors d'une soirée à Buchenwald, dans l'attente du rapatriement :

Raconter bien, ça veut dire : de façon à être entendus. On n'y parviendra pas sans un peu d'artifice. Suffisamment d'artifice pour que ça devienne de l'art ! [...] Comment raconter une vérité peu crédible, comment susciter l'imagination de l'inimaginable, si ce n'est en élaborant, en travaillant la réalité, en la mettant en perspective ? Avec un peu d'artifice, donc ! [...] La vérité essentielle de l'expérience n'est pas transmissible... Ou plutôt, elle ne l'est que par l'écriture littéraire...¹¹⁴⁰

¹¹³⁸ *Ibid.*, pp. 98-100.

¹¹³⁹ *Ibid.*, pp. 113-114.

¹¹⁴⁰ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., pp. 135-136.

On voit, comme le résume Françoise Nicoladzé que « si le rêve de la littérature se doit de ne pas fausser la relation des faits pour que l'expérience soit comprise au plus près, il faut aller au-delà du témoignage, par l'art. »¹¹⁴¹. C'est ce qu'affirme J. Semprun lorsqu'il envisage le recours à l'imagination non pour la simple forme du récit à fournir mais pour atteindre la « substance » du récit et de l'expérience :

Ne parviendront à cette substance, à cette densité transparente, que ceux qui sauront faire de leur témoignage un objet artistique, un espace de création. Ou de recreation. Seul l'artifice d'un récit maîtrisé parviendra à transmettre partiellement la vérité du témoignage.¹¹⁴²

On comprend ici que la création d'un récit « objet artistique » permet au rescapé d'établir une distanciation avec la singularité, la subjectivité de ce qu'il a vécu : le recours à l'art permet aussi et peut être surtout au déporté de se détacher de l'abjection vécue en créant un « objet » esthétique autonome. C'est d'ailleurs bien cette distanciation qui n'a pu naître dans le cas du génocide des Arméniens, ceux-ci ne pouvant se détacher de la négation du crime, unique et tragique lien à leur identité : se distancier, par le biais de l'art, de l'expérience génocidaire, c'était se détacher d'eux-mêmes et se nier.

Pour J. Semprun, le témoignage qui recourt à l'art ne quitte pas la sphère de l'autobiographie, mais l'élargit, en alliant expérience vécue et imagination, la première ne pouvant être transmise et comprise que par l'entrelacs de la seconde. Il offre la clé de cette écriture mixte, autobiographique et fictionnelle, lorsqu'il parle d'André Malraux – et sans doute de lui-même, en écho -, « retravaillant la matière de son œuvre et de sa vie, éclairant la réalité par la fiction et celle-ci par la densité de destin de celle-là ».¹¹⁴³ De même qu'il refuse de créer « un simple témoignage », J. Semprun s'avoue « incapable [...] d'imaginer une structure romanesque, à la troisième personne ». Il déclare avec une profonde certitude :

Il me faut donc un « je » de la narration, nourri de mon expérience mais la dépassant, capable d'y insérer de l'imaginaire, de la fiction... [...] Qui aiderait la réalité à paraître réelle, la vérité à être vraisemblable.¹¹⁴⁴

¹¹⁴¹ NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun*, op. cit., p. 235.

¹¹⁴² SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 23.

¹¹⁴³ *Ibid.*, p. 62.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 175.

Tenant ce discours dans l'immédiat après-guerre, il est intéressant de noter que le premier témoignage de Jorge Semprun, *Le Grand voyage*, s'applique à répondre à cette règle qu'il s'est imposée : le narrateur, le « je » du récit décrit sa déportation sur la trame des conversations qu'il a eues avec le « gars de Semur », personnage fictif. *A contrario*, dans son deuxième roman sur Buchenwald, *Quel beau dimanche !*, J. Semprun parvient à créer cette « structure romanesque à la troisième personne ». Il multiplie les diverses possibilités pour transmettre son expérience mais toutes convergent vers la nécessité du recours à la fiction, synonyme de choix et d'imagination. J. Semprun considère qu'une fois le choix effectué, la subjectivité qui l'a guidé est un des ressorts de la fiction, au même titre que la forme littéraire. Confronté à la projection des actualités sur la libération de Buchenwald, J. Semprun est frappé par l'objectivité nue du documentaire, qui nivelle l'horreur dans une confusion qui éloigne le public de la compréhension. Il manque à ce film l'« artifice » prôné par J. Semprun, qui explique :

Il aurait fallu travailler le film au corps, dans sa matière filmique même, en arrêter parfois le défilement : fixer l'image pour en agrandir certains détails ; reprendre la projection au ralenti, dans certains cas, en accélérer le rythme, à d'autres moments. [...] Il aurait fallu, en somme, traiter la réalité documentaire comme une matière de fiction.¹¹⁴⁵

Jorge Semprun souligne cependant simultanément la nécessité et l'impossibilité sociale et morale de recourir à une pure fiction, contemporaine à la libération de Buchenwald, dans le vif de l'expérience :

Il faudrait une fiction, mais qui osera ? Le mieux serait de réaliser un film de fiction aujourd'hui même, dans la vérité de Buchenwald encore visible. La mort encore visible, encore présente. Non pas un documentaire, je dis bien : une fiction... C'est impensable.¹¹⁴⁶

On comprend que le témoignage, qu'il soit visuel ou scripturaire, ne peut se contenter de refléter la réalité du camp « telle quelle » pour reprendre les termes de Robert Antelme, mais doit devenir objet esthétique par la création du déporté. Ainsi, dans *Quel beau dimanche !*, J. Semprun marque une nouvelle fois son refus du réalisme pour transcrire la réalité des camps, trop incroyable pour être transmissible de façon réaliste : « J'avais décidé de raconter cette histoire dans l'ordre chronologique. Pas du tout par goût de la simplicité, il n'y a rien de plus compliqué que l'ordre chronologique. Pas du tout par souci de réalisme, il

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 211.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 138.

n'y a rien de plus irréel que l'ordre chronologique. »¹¹⁴⁷. Le témoignage est possible si son essence allie éthique et esthétique. J. Semprun souligne par ailleurs, contrairement à R. Antelme, le temps d'ascèse nécessaire à l'émergence d'une possibilité littéraire. Pour lui en effet, la littérature ne peut surgir directement des camps de concentration sans une prise de distance antérieure. Il écrit à ce sujet que « la littérature est possible seulement au terme d'une ascèse et comme résultat de cet exercice par quoi l'individu transforme et assimile ses souvenirs douloureux, en même temps qu'il se construit sa personnalité »¹¹⁴⁸. Il est intéressant de constater que l'« assimilation » et la reconstruction identitaire passent justement chez Robert Antelme et, dans une moindre mesure, chez Primo Levi (qui n'annonce pas de recours à la littérature de façon explicite dans *Si c'est un homme*) par l'écriture littéraire, en inversant donc les termes de la proposition de J. Semprun.

Dans *L'Écriture ou la vie*, l'imagination s'inscrit également comme la « récréation » d'une mémoire parfois défaillante. J. Semprun, qui écrit près de cinquante ans après sa déportation, multiplie les recours à l'imagination, qui suppléent les défaillances dues à l'éloignement temporel. Il avoue ainsi : « Il me fallait réinventer Rosenfeld, en quelque sorte : le faire renaître du néant confus de ma mémoire obnubilée, abolie. »¹¹⁴⁹. L'imagination ne s'inscrit pas à l'encontre de la réalité des camps mais au contraire, au-delà du paradoxe, s'avère le seul biais esthétique par lequel la réalité devient transmissible. En conséquence, le cloisonnement entre fiction et réalité s'efface au profit d'une relation étroite, la fiction transmettant et faisant comprendre la réalité au lecteur. C'est ce qu'explique François Dominique à propos de *L'Espèce humaine* :

Ce qui est dit est insoutenable, mais tout détachement est impossible ; il faut affronter la lecture ; elle vous convoque dans un système où les êtres parlants sont niés comme être humains. C'est pourquoi il n'y a plus « réalité » ni « fiction » mais collusion entre l'invivable et l'in vraisemblable. Le récit est l'anamnèse de cette collusion.¹¹⁵⁰

A contrario, Primo Levi ne s'inscrit pas dans la lignée de Robert Antelme ou Jorge Semprun puisqu'il refuse un quelconque statut littéraire à *Si c'est un homme*. La « récréation » de la réalité du camp est sans cesse refusée par P. Levi, qui n'en fait en aucun

¹¹⁴⁷ SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche !*, op. cit., p. 145.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 172.

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 293.

¹¹⁵⁰ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 209.

cas un moyen de transmettre la réalité d'Auschwitz. Il précise d'emblée « Il me semble inutile d'ajouter qu'aucun des faits n'y est inventé. »¹¹⁵¹, comme David Rousset d'ailleurs, qui, alors même qu'il note que *Les Jours de notre mort* est un « roman », précise dans la préface : « la fabulation n'a pas de part à ce travail. Les faits, les événements, les personnages sont tous authentiques. Il eût été puéril d'inventer alors que la réalité passait tant l'imagination. »¹¹⁵². Primo Levi ne revendique pas son appartenance à la littérature en tant qu'elle est communément définie comme principe d'une « belle écriture » synonyme de fiction. Il explique ainsi la nature de *Si c'est un homme* :

Je dirais que c'est un document réfléchi, après coup. Un roman, certainement pas. Cela me dérangerait qu'on l'appelle ainsi : un roman, c'est inventé et puis c'est romantique. C'est structuré, un roman, du moins ça devrait l'être, il y a un début un développement et une conclusion. Dans le sens normal du mot, c'est ça.¹¹⁵³

Dans la préface de l'œuvre de D. Rousset, on lit une définition plus globale, moins restrictive de l'œuvre littéraire, qui pourrait tout aussi bien se conformer au témoignage de P. Levi :

Qu'est-ce donc qu'une *œuvre littéraire* ? Le produit d'un travail visant à donner forme à ce qui cherche à s'exprimer par elle et à travers elle : idées, sentiments, situations, événements. C'est la recherche d'un langage qui, au-delà de la communication, tend à exister pour lui-même en donnant du même coup l'existence à ce que nous avons décelé dans l'ouvrage de D. Rousset : le témoignage, la description d'un phénomène sociologique dans son ampleur, sa diversité et son évolution, accompagnée de jugements et de réflexions, de tentatives d'explication.¹¹⁵⁴

On peut ainsi se demander si le « document réfléchi » ne peut appartenir à la littérature, comme un genre inédit ? P. Levi refuse fondamentalement l'échappée hors de l'exactitude et du vérifiable, qui disparaissent d'après lui dans l'invention. Il affirme n'avoir eu, lors de la rédaction de *Si c'est un homme*, « qu'une idée en tête, très précise, et ce n'était vraiment pas de faire œuvre littéraire mais d'apporter mon témoignage »¹¹⁵⁵. Là où Primo Levi voit une divergence insurmontable se dessine finalement une possible alliance : le témoignage n'exclut pas la littérature, il la réclame au contraire, pour que son but dialectique soit atteint. A ce propos, Georges Perec établit fort justement que « la littérature commence

¹¹⁵¹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 7.

¹¹⁵² ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, op. cit., p. 9.

¹¹⁵³ *Primo Levi, un écrivain contre l'oubli*, documentaire de D. Ford et C. Nemes, 1993.

¹¹⁵⁴ ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, op. cit., p. II.

¹¹⁵⁵ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 211.

ainsi, lorsque commence, par le langage, dans le langage, cette transformation, pas du tout évidente et pas du tout immédiate, qui permet à un individu de prendre conscience, en exprimant le monde, en s'adressant aux autres »¹¹⁵⁶. Cette conscience, c'est effectivement celle que Primo Levi, comme Robert Antelme et Jorge Semprun, se chargent de transmettre. P. Levi, bien qu'il s'oppose à l'imagination, nécessaire pour les deux autres rescapés, reconnaît lors d'un entretien la « récréation » involontaire et inconsciente qui apparaît dans *Si c'est un homme* :

Je considère qu'il y a des écrivains qui s'y [à la réinvention de la réalité] livrent de manière délibérée et intelligente, d'autres qui le font de manière intelligente mais sans l'avoir voulu, et d'autres encore qui réalisent cette réinvention sans l'avoir recherchée ni voulue. Je crois que, quand j'écrivais *Si c'est un homme*, j'appartenais à cette troisième catégorie. Dans ce livre, il y a de toute façon une certaine distorsion de la réalité, ne serait-ce parce que le camp de Monowitz, où j'étais interné, ne ressemblait pas du tout au complexe des camps de concentration d'Auschwitz.¹¹⁵⁷

Comment continuer à dénier la valeur littéraire de *Si c'est un homme* tout en reconnaissant une « réinvention » de la réalité du camp ? Ce déni de la part de P. Levi s'avère d'autant plus paradoxal qu'il s'est dans un premier temps attaché à transcrire son expérience sous la forme de poèmes, publiés dans un recueil intitulé *A une heure incertaine*, en 1984. D'ailleurs, il analyse cette antériorité de l'écriture poétique sur le témoignage de *Si c'est un homme* : « Les poésies viennent d'abord, je rentrais juste en Italie. Ce fut comme de me retrouver au milieu d'une champignonnière : on ne sait jamais où ni quand poussent les champignons. »¹¹⁵⁸. Cet accès poétique s'oppose à la position prônée par l'allemand T. W. Adorno, datant de 1949, selon lequel « [...] Après Auschwitz écrire un poème est barbare, et englutit aussi la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible aujourd'hui d'écrire des poèmes »¹¹⁵⁹. Non content de condamner le témoignage sur le plan éthique et esthétique, Adorno récidive quelques années plus tard avec un texte polémique où il remet en question non plus la légitimité et la possibilité du témoignage, mais la légitimité de la survie même des déportés devenus témoins :

La sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler ; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz, il n'est plus possible d'écrire des poèmes. Par contre

¹¹⁵⁶ PEREC, Georges, *L. G., Une Aventure des années 60, op. cit.*, p. 114.

¹¹⁵⁷ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens, op. cit.*, p. 84.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹¹⁵⁹ ADORNO, T. W., *Prismes : critique de la culture et de la société*, Paris, Payot, 1986, p. 245.

la question moins culturelle n'est pas fautive qui demande si après Auschwitz on peut encore vivre, s'il en a tout à fait le droit qui par hasard y échappa et qui normalement [*sic*] aurait dû être assassiné.¹¹⁶⁰

Il est évident que P. Levi s'inscrit en faux, à l'instar de Robert Antelme et Jorge Semprun, contre les théories ineptes d'Adorno. Répondant aux interrogations sur son choix poétique, en 1945-1946, Primo Levi déclare lors d'un entretien en 1984 :

Il m'a semblé, alors, que la poésie était mieux à même que la prose pour exprimer ce qui m'oppressait. Quand je parle de « poésie », je ne pense à rien de lyrique. A cette époque, j'aurais reformulé ainsi la phrase d'Adorno : après Auschwitz, on ne peut plus écrire de poésie que sur Auschwitz.¹¹⁶¹

C'est cette idée que partage Giorgio Agamben lorsqu'il confie son exposé de l'usage du Chant d'Ulysse dans *Si c'est un homme* : « Au lieu d'une analyse, nous suivons une dérive, qui d'une impossibilité logique mène à une possibilité esthétique, par le recours à la métaphore du chant. »¹¹⁶². Il ajoute peu après que « Ni le poème ni le chant ne sauraient intervenir pour sauver l'impossible témoignage ; au contraire, c'est le témoignage qui peut, éventuellement, fonder la possibilité du poème. »¹¹⁶³. Il rejoint ici la position théorique de Jean Cayrol en faisant de l'expérience concentrationnaire, intrinsèquement intransmissible, le fondement même de la possibilité du récit esthétique. Aussi Auschwitz n'exclurait pas toute possibilité esthétique mais au contraire, circonscrirait le champ de la poésie au seul thème génocidaire. L'indécence ne serait plus dans le poème mais dans le refus d'inscrire les camps comme principe du poème. Une dizaine d'années auparavant, Primo Levi parlait déjà d'une « poésie lourde et dense, comme du métal en fusion, qui s'écoule et vous laisse vide »¹¹⁶⁴. Robert Antelme quant à lui considérait l'impossibilité de l'écriture littéraire justement comme le moteur de son témoignage car « Ce qui porte le plus à écrire, c'est sans doute la pensée que rien n'est possible. »¹¹⁶⁵, rejoignant donc la dernière analyse de G. Agamben. Pourtant, le recours à l'imagination est dénié par P. Levi qui considère toujours explicitement que l'imagination éloigne de la vérité des camps : la fiction ne peut d'après lui que voiler la réalité de l'expérience vécue. P. Levi confie ainsi à Ferdinando Camon lors d'un entretien qu'il ne

¹¹⁶⁰ ADORNO, T.W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, p. 284.

¹¹⁶¹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 138.

¹¹⁶² AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 44.

¹¹⁶³ *Ibid.*

¹¹⁶⁴ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 115.

¹¹⁶⁵ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 33.

s'est pas préoccupé d'esthétique lors de la rédaction de *Si c'est un homme* alors que cette problématique l'a étreint dans la suite de sa carrière d'écrivain :

Alors que le problème de la langue ne m'intéressait pas du tout quand j'écrivais *Si c'est un homme*, la question de la langue a commencé à m'intéresser de plus en plus à mesure que j'avancais dans mon œuvre d'écrivain.¹¹⁶⁶

Reste malgré tout que *Si c'est un homme* s'inscrit véritablement comme une œuvre à l'esthétique indéniable, même si celle-ci a surgi tacitement, au détour d'une écriture promptement libératrice pour son auteur. Dans *Lilith*, P. Levi met en lumière sa conception d'une écriture fondée sur l'honnêteté de l'écrivain à lui-même et à son expérience, qui parvient, loin de tout recours à la fiction ou à l'embellissement, à atteindre une esthétique chère à P. Levi, celle de la clarté :

[...] Quel plaisir, [...] quel apaisement, quelle réconciliation dans le cas inverse, celui de l'homme qui se garde égal à lui-même dans ce qu'il écrit ! Même s'il n'est pas génial, c'est à lui que va immédiatement notre sympathie. Finies les fictions et les transfigurations, plus de muses, plus de sauts quantiques, le masque est le visage, et le lecteur croirait regarder une eau claire, et distinguer les galets multicolores du fond.¹¹⁶⁷

Ainsi, dès la préface de *Si c'est un homme*, il prévient le lecteur de l'erreur qui le menace : s'il peut considérer les faits comme inimaginables, il ne doit pas conclure que ces faits sont imaginés, des faits « tellement réels que plus rien, en comparaison, n'est vrai ; une réalité telle qu'elle excède nécessairement ses éléments factuels »¹¹⁶⁸ écrit Giorgio Agamben. Reste alors l'art pour tenter une transmission *a priori* condamnée par le schisme génocidaire car « il y a une puissance de l'art de faire voir et d'ouvrir le yeux »¹¹⁶⁹. Le recours à l'esthétique permet d'envisager la (re)création d'un lien entre deux mondes rendus absolument opaques l'un à l'autre par le génocide. Catherine Coquio parle à ce propos de la mise en place d'un « dispositif de crédibilisation et de compréhension » pris en charge par la littérature car « l'entreprise poétique tient tout entière dans l'effort de ramener aux mesures de la vie humaine l'inhumanité du monde traversé »¹¹⁷⁰. George Steiner confère d'ailleurs à la littérature le rôle majeur et global d'accorder le langage au monde, au cœur des crises comme

¹¹⁶⁶ CAMON, Ferdinando, *Conversations avec Primo Levi*, op. cit., pp. 69-70.

¹¹⁶⁷ LEVI, Primo, *Lilith*, op. cit., p. 57.

¹¹⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 11.

¹¹⁶⁹ WAJCMAN, Gérard, *L'Objet du siècle*, op. cit., p. 223.

¹¹⁷⁰ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 70.

en dehors, de manière intemporelle. Il écrit ainsi : « La conception classique et chrétienne du monde s'efforce d'accorder réalité et maîtrise du langage. La littérature [est une tentative] pour enfermer dans les limites du discours rationnel la somme de l'expérience humaine, le passé qui en a été transmis, sa condition présente et les espoirs futurs. »¹¹⁷¹.

Reste que la littérature comme ultime lien entre la société et l'univers génocidaire ne doit pas cacher un possible écueil, si la fiction recouvre finalement la vérité du génocide en la faisant sombrer dans un univers purement fictif, sans que le lecteur soit à même d'y voir une image sublimée de la réalité. La littérature, pour faire son office de vecteur à la compréhension d'une réalité irréaliste, trop réelle, doit laisser paraître des indices qui permettent au lecteur de comprendre ce qui lui est transmis, sans pour autant qu'il se laisse à croire qu'il se trouve face à une simple fiction horrifique. Karla Grierson souligne à ce propos le rôle primordial de la littérature, qui doit se développer sur un équilibre précaire entre impossible réalisme et inacceptable fiction pure pour créer son « pont de communication » et permettre la transmission du génocide, passer de la compassion/répulsion premières à la compréhension :

[...] En tant que lecteur ou spectateur, plus un événement s'écarte de ma propre sphère d'expérience et d'imagination, moins j'aurai tendance à l'accepter, à l'état brut [...] et la seule façon de me le faire reconnaître comme autre chose qu'une fiction terrifiante sera de trouver un pont de communication par lequel mon imaginaire personnel sera impliqué au maximum dans le processus de représentation.¹¹⁷²

On voit ici se profiler l'ombre de l'usage de références culturelles préexistantes que nous étudierons par la suite. Il est intéressant de noter que Levon Chanth, écrivain arménien, soulignait déjà l'impasse d'une littérature qui ne parviendrait pas à dépasser les barrières entre réalité et fiction, à créer une alchimie entre ces deux univers distincts certes, mais intrinsèquement liés et qui plongerait son lecteur dans la simple catharsis face à l'expérience génocidaire ou, à l'inverse, le conduirait à une compréhension biaisée du génocide comme fait fictif. Il s'interroge ainsi dans son *Histoire de la littérature* sur le dessein des récits testimoniaux et la nature qu'ils devraient recouvrir :

¹¹⁷¹ STEINER, George, *Langage et silence*, op. cit., p. 32.

¹¹⁷² COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., pp. 125-126.

C'est une entreprise superflue et très difficile. Quel est le but de ces textes, de créer une œuvre artistique ? Comme je l'ai dit, l'art va pâtir, le lecteur va ressentir davantage de douleur et de vraie souffrance que d'émotion esthétique et de plaisir. Et si le but recherché est de provoquer cette douleur et cette souffrance même, d'allumer la vengeance dans l'âme des lecteurs et de secouer son indifférence, dans ce cas le fait de fixer ce que nous avons à raconter dans une forme artistique devient un obstacle et une gêne car nous sommes habitués à ne voir dans un texte artistique qu'une création de l'imagination, une chose arrangée, ce qui diminue l'impression de vraie réalité.¹¹⁷³

On comprend ici que L. Chanth rejoint la position usuelle de nombre de rescapés arméniens qui n'entrevoient pas l'aide que pourrait leur apporter le recours à l'art dans la traduction de leurs horribles expériences et considèrent l'imagination comme une puissance trompeuse et éthiquement condamnable dans leurs témoignages. Pourtant, comme l'écrit G. Steiner, « La qualité esthétique dilue l'insoutenable. »¹¹⁷⁴, elle offre une échappatoire à la répulsion du lecteur face au récit de l'abject et à son rejet probable. C'est une idée similaire qu'éclaire Julia Kristeva en parlant des « diverses modalités de purification de l'abject [qui] s'achèvent dans cette catharsis par excellence qu'est l'art »¹¹⁷⁵. Cette conception rappelle l'analyse freudienne développée dans *L'Inquiétante étrangeté*, dans laquelle le psychiatre tenter de cerner les modalités d'exutoire à l'angoisse *via* l'expérience esthétique. Face à l'univers génocidaire, il s'agit de parvenir à plonger dans une catharsis qui parvienne à surpasser l'angoisse première face à l'Horreur, au *miarôn* aristotélicien, pour la sublimer et parvenir à comprendre l'essence du Mal. Pour que cette catharsis s'opère, Aristote posait une condition : « La condition pour que ce plaisir de l'angoisse soit possible, c'est que la médiation passe en premier lieu par l'imagination. ». On est en droit de s'interroger sur la capacité ou la possibilité éthique pour le lecteur de ressentir un quelconque « plaisir » dans la confrontation aux récits issus de génocide mais il demeure que l'esthétisme de ces récits testimoniaux leur permet d'éviter de sombrer dans la répulsion ou l'indifférence du public et assoit leur réception, si ce n'est leur compréhension. Pour Karla Grierson, la condition aristotélicienne doit être respectée certes, mais ne débouche plus dans le cas des récits de déportation sur un quelconque plaisir, et reste circonscrite à la sphère de la terreur, toute empreinte d'esthétique :

[...] Le type de réaction esthétique provoquée par la représentation d'Auschwitz relève non du plaisir, mais de la terreur, de la douleur morale et de l'incompréhension. « Sublime » par l'extrémité de sa vision de

¹¹⁷³ COLLECTIF, *Parler des camps, penser le génocide*, op. cit., p. 373.

¹¹⁷⁴ STEINER, George, *Langage et silence*, op. cit., p. 192.

¹¹⁷⁵ KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l'horreur*, op. cit., p. 24.

l'homme, l'écriture d'Auschwitz ne sera jamais belle, mais elle sera toujours esthétique, c'est-à-dire qu'au-delà de sa valeur dénominative ou fonctionnelle, elle aura une valeur transcendante ou symbolique.¹¹⁷⁶

Pour sa part, Alain Parrau s'interroge : « Comment la volonté de témoigner, de dire le vrai peut-elle se lier à une exigence littéraire, esthétique ? »¹¹⁷⁷. Une réponse s'impose, au-delà du paradoxe. Le « vrai » n'a une chance de pouvoir être dit et surtout compris par le lecteur potentiel que si l'« art » s'insère dans le témoignage. Pour atteindre leur but communicationnel, les témoignages issus de génocides doivent tendre à être littéraires, esthétiques, ou ils seront condamnés au refus ou à l'indifférence du public. Ces témoignages se heurtent sans cesse à l'écueil d'une vérité trop irréaliste pour paraître vraisemblable. Si les faits peuvent être considérés comme inimaginables, le lecteur ne doit pas en conclure que ces faits sont imaginés, des faits « tellement réels que plus rien, en comparaison, n'est vrai ; une réalité telle qu'elle excède nécessairement ses éléments factuels »¹¹⁷⁸ écrit Giorgio Agamben. La question n'est pas tant du caractère véridique ou non d'un récit testimonial que le caractère invraisemblable des événements eux-mêmes, rejetés comme faux, exagérés, voire mensongers. Au sein de *Si c'est un homme*, Primo Levi avoue avoir lui aussi, parfois, ce coupable accès d'incrédulité face aux faits qu'il narre. La réalité devient irréaliste, invraisemblable, du moins difficilement crédible pour le déporté lui-même : « Aujourd'hui encore, à l'heure où j'écris, assis à ma table, j'hésite à croire que ces événements ont réellement eu lieu. »¹¹⁷⁹. Le recours à l'art parvient-il dès lors à éviter l'écueil de l'invraisemblance ? Et dans ce cas, les témoignages qui refusent de recourir à une quelconque esthétique sont-ils condamnés à la sphère de l'invraisemblance voire, paradoxalement, leur rejet de la fiction peut-il les amener à être perçus comme des textes mensongers car trop incroyables ?

3.3.2. Vérité/vraisemblable : une échappée littéraire ?

- Une quête de crédibilité.

¹¹⁷⁶ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 106.

¹¹⁷⁷ PARRAU, Alain, *Ecrire les camps*, op. cit., p. 18.

¹¹⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 11.

¹¹⁷⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 110.

Robert Antelme témoigne dans *L'Espèce humaine* de son expérience du rejet du témoignage simple, les soldats américains se détournant des récits des déportés, trop invraisemblables pour être crus, reflétant une vérité trop crue pour être crue :

Les histoires que les types racontent sont toutes vraies. Mais il faut beaucoup d'artifice pour faire passer une parcelle de vérité, et, dans ces histoires, il n'y a pas cet artifice qui a raison de la nécessaire incrédulité. Ici, il faudrait tout croire, mais la vérité peut être plus lassante à entendre qu'une fabulation. Un bout de vérité suffirait, un exemple, une notion. Mais chacun ici n'a pas qu'un exemple à proposer, et il y a des milliers d'hommes.¹¹⁸⁰

Revient ici la problématique auparavant soulevée de l'impossible intégralité et intégrité du récit testimonial. La vérité concentrationnaire est avant tout essentiellement une vérité subjective, circonscrite à l'unique expérience d'un rescapé. Hermann Langbein souligne ainsi dès la préface de son œuvre la nécessaire limite subjective du témoignage : « Je ne me dissimule pas les limites de l'objectivité pour les survivants. Chacun de nous a vécu « son » Auschwitz. »¹¹⁸¹. Loin de condamner le récit dans l'optique d'Hermann Langbein, cette vérité partielle du témoignage en signe sa valeur, comme il l'explique par la suite :

Si, comme je l'ai dit, les nombreux écrits consacrés à Auschwitz ont un caractère subjectif marqué, ce trait participe justement de leur valeur, car chacun d'eux est un document humain, un élément unique de la mosaïque complexe que constitua la vie dans ce camp d'extermination.¹¹⁸²

Face à une exhaustivité et une objectivité inatteignables, qui seraient seules un gage de vérité, les rescapés entrevoient l'issue fictionnelle. Elle n'entraîne en rien une négation ou une trahison de la vérité mais, bien au contraire, devient l'unique moyen de transmission de cette vérité. Parce que la réalité dont Robert Antelme cherche à témoigner dépasse l'imaginable, seule l'imagination peut tenter de la traduire et de la faire agréer comme vraie aux esprits qui la rejettent. L'artifice se découvre l'enjeu de l'explosion de la vérité : « Le récit de fiction [...] doit créer par les moyens de l'art les conditions de sa crédibilité ».¹¹⁸³ Il est alors étonnant de constater que les rescapés arméniens se sont toujours refusés à recourir à l'imagination dans la transmission de leurs horribles expériences, jugeant cette échappatoire comme une porte

¹¹⁸⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., pp. 317-318.

¹¹⁸¹ LANGBEIN, Hermann, *Hommes et femmes à Auschwitz*, op. cit., p. 4.

¹¹⁸² *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁸³ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 102.

ouverte sur le mensonge. Bien qu'ils présentent justement leurs récits comme des témoignages bruts et donc par essence véridiques, ils n'ont de cesse de justifier du caractère véritable de leurs témoignages, comme une réponse à un probable rejet du public.

Ainsi, un témoin occidental comme Bryce ponctue son témoignage de références à la véracité des faits qu'il rapporte alors même qu'il est un représentant diplomatique assermenté. Il écrit dans son *Livre Bleu* :

J'ai essayé de n'écrire que ce que j'ai vu et ce que je sais être vrai. Les rapports sont très nombreux et vraisemblables, mais l'exacte vérité qu'à tout prendre nous connaissons, appelle nos prières les plus ferventes et nos efforts.¹¹⁸⁴

Comme nous l'avons étudié précédemment, les rescapés arméniens – comme les témoins occidentaux du génocide – sont acculés au domaine de la preuve, se doivent de transcrire leur expérience comme un document, une déposition, au sens judiciaire du terme. Leur relation à la vérité se dote donc d'un caractère patent qui ne figure qu'à une moindre mesure dans les récits d'anciens déportés de la Shoah. De plus, les affirmations récurrentes sur la véracité des témoignages arméniens ne sont que très rarement subordonnées à la problématique du recours à la fiction, contrairement aux témoignages issus du génocide nazi dans lesquels s'affrontent vérité et fiction dans un paradoxe qui se révèle finalement alchimie. Le vicomte Bryce multiplie ainsi les assertions relatives à la vérification des témoignages recueillis afin de ne pas faire naître le doute sur la validité de son ouvrage, qu'il veut véridique en tout point. La crédibilité paraît là où se dévoilent les preuves, souvent dues aux témoins étrangers, jugés plus objectifs, et J. Bryce prévient toute attaque à l'encontre de la véracité de son écrit :

On pourrait, certainement, trouver incroyables des scènes aussi horribles, tous ces faits ont été confirmés de source russe et ne laissent aucun doute au sujet de leur certitude absolue.¹¹⁸⁵

De manière similaire, le témoin occidental en appelle sans cesse à la preuve et lorsque la confirmation ne peut venir d'un tiers témoin, il recourt à l'apparence physique des victimes comme confirmation palpable des souffrances qu'elles narrent, le récit n'étant pas jugé

¹¹⁸⁴ BRYCE, *Le Livre bleu du gouvernement britannique, op. cit.*, p. 297.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 208.

crédible en lui-même. Puisque la fiction comme instance de crédibilisation des témoignages est une solution rejetée, le tiers ou les preuves tangibles, visibles, sont seuls capables d'offrir sa crédibilité et sa véracité au récit :

Elles firent le récit de toutes les horreurs commises, des morts par la faim, des inimaginables souffrances infligées. Leur état affirmait et corroborait leurs récits.¹¹⁸⁶

Lorsque manque cette instance tierce, le vicomte Bryce en personne n'hésite pas à mettre en doute la véracité des récits qui lui sont faits, bien que sa connaissance du génocide lui évite, *a priori* du moins, l'écueil de l'in vraisemblable. Il écrit à ce propos :

On assure qu'un prêtre arménien avait subi la même torture et qu'on avait fini par le brûler vif ; la véracité de ce fait semble cependant impossible dans le XXème siècle.¹¹⁸⁷

Il transcrit par ailleurs son sentiment dubitatif sur la probable exagération des faits narrés, alors même qu'il se faisait le fervent défenseur d'une vérité invraisemblable certes, mais non moins réelle : « [...] Même maintenant, je suis persuadé que plusieurs des récits les plus horribles qui circulent sont très exagérés. »¹¹⁸⁸.

Déjà, lors des premiers massacres du siècle ordonnés par le Sultan rouge, Victor Bérard mettait en lumière l'essentielle véracité des faits dont il se faisait écho, garantissant les récits d'autrui compilés par des vérifications effectuées par ses soins : « Tel est le récit d'un témoin impartial, dont je puis garantir la sincérité et dont j'ai pris soin de contrôler les affirmations [...] »¹¹⁸⁹. Il allait même jusqu'à rayer de son œuvre les témoignages douteux pour ne pas corrompre la véracité de l'ensemble :

Puisque la bonne foi anglaise est suspectée et que les documents anglais sont entachés, paraît-il, d'arménophilisme, nous laisserons de côté tous les exemples, sans nombre pourtant, que pourraient nous fournir les seuls livres bleus.¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 485.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 491.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 497.

¹¹⁸⁹ BERARD, Victor, *La Politique du Sultan*, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 46.

Les témoignages d'occidentaux ne cherchent ainsi à aucun moment à quitter la sphère du document : ils authentifient toujours de manière explicite les faits narrés. Ainsi de Henry Riggs, qui « provides a great deal of detail regarding the events he describes, and he distinguishes between what he personally observed, what he was told, and what he thought »¹¹⁹¹. Son récit, simple « document », est accompagné à ce propos d'une déposition dans laquelle l'auteur jure le 30 décembre 1918 de la véracité des faits rapportés : « [...] All the statements of fact set down in the foregoing document are true, to the best of his knowledge, information and belief. »¹¹⁹². A l'instar du britannique J. Bryce, l'américain Henry Riggs se charge de vérifier les récits que les déportés arméniens survivants lui rapportent, en recoupant les informations afin de les marquer du sceau de l'authenticité pour ne pas déroger au serment qui inaugure *Days of Tragedy in Armenia*. Pour lui, la profusion de détails dans le récit est gage de crédibilité (contrairement aux arguments avancés par J. Semprun) mais celle-ci a besoin d'être certifiée par la multiplicité de témoignages similaires :

Though his story was so confused, there is no reason to doubt its incredible details, for not only was he himself a young man of unimpeachable integrity, but the details of the horrid story were fully verified by the testimony of Kurds who had seen some of the other fugitives before they were overtaken and butchered by the pursuing gendarmes.¹¹⁹³

Le journaliste français Henry Barby ponctue de même son récit d'une prévenance explicite à l'égard de l'incrédulité de son lecteur potentiel, en arguant de la véracité des faits exposés et en devançant les possibles réticences en affirmant posséder les « preuves » de ces faits. Il explique : « Tout ce que je rapporte dans le cours de cette enquête tragique, toutes les scènes d'horreur et de mort que je raconte, tout cela ne saurait être contesté. J'ai en mains toutes les preuves de ce que j'écris. »¹¹⁹⁴. Son récit est présenté explicitement comme une « enquête » qui donne naissance à un document personnellement authentifié, une véritable

¹¹⁹¹ RIGGS, Henry, *Days of Tragedy in Armenia*, op. cit., p. vii. (« [Riggs] offre un grand nombre de détails concernant les événements qu'il décrit, et il distingue ce qu'il a personnellement observé, ce qui lui a été dit, et ce qu'il pensait. »)

¹¹⁹² *Ibid.*, p. xv. (« Tous les faits rapportés dans le document précédent sont vrais, à la connaissance et à la pensée de l'auteur. », traduction personnelle.)

¹¹⁹³ *Ibid.*, p. 124. (« Bien que son récit était fort confus, il n'y a pas de raison de douter de ses incroyables détails, non seulement parce qu'il était lui-même un jeune homme d'une étonnante intégrité, mais parce que les détails de cette horrible histoire ont été entièrement corroborés par le témoignage de Kurdes qui avaient vu quelques-uns des autres fugitifs avant qu'ils ne soient repris et massacrés par les gendarmes poursuivants. », traduction personnelle.)

¹¹⁹⁴ BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante*, op. cit., p. 57.

déposition contre la barbarie turque : « Envoyé sur place par *Le Journal*, j'ai constaté la vérité, j'ai vu et j'ai strictement rapporté les faits que m'a révélés mon enquête. »¹¹⁹⁵.

Il n'est pas rare de relever dans les récits de témoins occidentaux une volonté de créer de véritables dépositions, au sens judiciaire du terme, les narrateurs s'avouant prêts à rapporter les preuves indéniables de ce qu'ils avancent. Jacques Rhétoré regrette ainsi dans *Les Chrétiens aux bêtes* de ne pouvoir fournir dans son récit les patronymes des protagonistes des massacres afin d'ajouter à l'authenticité de son témoignage :

Dans mes souvenirs, j'ai raconté ce qui s'est passé autour de moi et ce que des renseignements sérieux et comparés m'ont appris sur les lieux plus éloignés. [...] Quand le pays aura recouvert sa paix, on pourra avoir bien des infos nouvelles et bien des faits nouveaux qui complèteront mes souvenirs, mais je crois qu'ils n'ajouteront qu'accidentellement à l'intérêt des sujets. [...] Les noms de certaines victimes ou de certains massacreurs auraient été désirables, je n'ai pu me les procurer dans la confusion des choses qui règne encore.¹¹⁹⁶

De la même manière, Henry Riggs se refuse à coucher sur le papier les noms des bourreaux ou des victimes tout en jugeant la force d'authentification de son discours que pourrait lui offrir ce trait de vérité concrète. Prévaut tout de même dans son récit la sécurité des rescapés face à la preuve du document :

I do not consider it wise to mention their names, but if I should name them it would be sufficient to make even that unbelievable report undeniable, even if I had not myself seen the photographs of the unspeakably ghastly scenes that they had passed through.¹¹⁹⁷

La succession d'exemples nous permet de cerner ainsi de manière plus précise le paradoxe insurmontable pour les témoins des déportations arméniennes d'un récit qui aurait recours à la fiction, et briserait le nécessaire système de crédibilisation et de preuve difficilement mis en place dans les récits testimoniaux confrontés à la négation du crime. Levon Chanth dénonce ainsi dans ses *Œuvres* l'attention pouvant être portée à l'esthétique du récit testimonial et le recours à la fiction qui noie d'après lui la vérité de l'expérience sous un

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 175.

¹¹⁹⁶ RHETORÉ, Jacques, *Des Chrétiens aux bêtes*, *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁹⁷ RIGGS, Henry, *Days of Tragedy in Armenia*, *op. cit.*, p. 152. (« Je ne considère pas sage de mentionner leurs noms, mais si je les citais, cela suffirait à rendre même ce rapport incroyable indéniable, bien que je n'ai pas vu moi-même les photographies de ces innommables et horribles scènes qu'ils ont endurées. », traduction personnelle.)

masque nécessairement mensonger. Il explique que les témoignages arméniens ne peuvent parvenir à surmonter le manichéisme qui oppose fiction et vérité (comme y parviendront nombre de témoignages issus du génocide nazi) et que leur strict réalisme, leur « parfaite nudité » sont seuls garants de leur véracité.

[...] Le fait de fixer ce que nous avons à raconter dans une forme artistique devient un obstacle et une gêne, car nous sommes habitués à ne voir dans un texte artistique qu'une création de l'imagination, une chose arrangée, ce qui diminue l'impression de vraie réalité. Ces histoires... doivent être racontées avec une prudence méticuleuse, une parfaite nudité, sans aucun ornement, sans mensonge, sans faux ajouts, sans aucune exagération, de la bouche des témoins oculaires et des documents officiels, en évitant à tout prix qu'elles ne donnent l'impression de textes artistiques ; ces descriptions brutes parviennent au plus haut degré de leur force dans cet état-là, en tant que représentation exacte d'une réalité sauvage.¹¹⁹⁸

C'est bien cette « habitude », ce manichéisme trompeur qui oppose fiction et vérité qu'il s'agit de briser pour parvenir à transmettre le génocide, en transformant l'opposition en alliance, certes facilitée par la reconnaissance officielle du crime. Levon Chanth semble oublier que témoignages de survivants et documents officiels ne devraient pas graviter dans la même sphère, et la reconnaissance du crime permettrait justement aux « témoins oculaires » de créer des récits où la fiction pourrait devenir vectrice de la vérité du témoignage, intransmissible (contrairement à ce que dépeint l'optimisme de L. Chanth) dans sa « nudité » et sa « réalité » trop « sauvage ».

- Un rejet arménien de la fiction comme gage de vérité.

Aram Andonian s'est laissé séduire par le recours à la fiction dans la rédaction de nouvelles tissées sur la trame de la déportation des Arméniens, sans parvenir à une réelle alchimie : le lecteur est confronté à une juxtaposition d'éléments historiques ajoutés à la narration pour parvenir à lier de façon patente fiction et véracité du témoignage. Cette suture trop évidente brise la fluidité de l'œuvre et phagocyte finalement le dessein rare et honorable de l'écrivain rescapé. On lit dans la préface de *En ces sombres jours* : « [...] Tout est faux dans un récit littéraire, mais tout est vrai aussi. Cette littérature née de l'expérience directe

¹¹⁹⁸ COLLECTIF, *L'actualité du génocide des Arméniens*, op. cit., p. 373.

nous livre un vraisemblable organisé au statut ambigu, nous suggère une multitude de faits d'ordinaire soigneusement cachés et nous offre les agencements de sens que bien rarement, certaines victimes ont pu échafauder. »¹¹⁹⁹. Il est certes tout à l'honneur d'Aram Andonian d'avoir osé tenter d'introduire la fiction dans l'univers génocidaire, ou l'inverse, mais il faut noter que cette tentative n'arrive que faiblement à ses fins puisque ces deux mondes s'interpénètrent sans jamais parvenir à se confondre, à faire oublier leur coexistence au profit d'une existence plurielle.

Contrairement à Aram Andonian (écrivain avant le génocide), la grande majorité des rescapés arméniens ne s'est pas confrontée – ou affrontée – à la sphère fictionnelle et l'a même rejetée nettement. Ainsi, V. Dadrian, A. Hartunian ou G. Balakian multiplient les références sur la véracité de leurs récits, à l'instar des témoins occidentaux. Comme l'a fait P. Levi, Vahram Dadrian met en lumière l'exactitude de son journal, rédigé au jour le jour, au cœur des événements, et se défend d'avoir modifié le fond de son récit, tout en avouant avoir retouché certains détails formels :

From that time until 1936, when I left Constantinople, I had no opportunity to go over my diary. Later, when it was to be published as a serial in Baykar, I went through it and corrected certain grammatical mistakes, without adding anything to its content.¹²⁰⁰

Lorsqu'il rapporte les récits des divers témoins arméniens rencontrés lors de sa déportation, il souligne sa volonté de se conformer le plus exactement possible au récit initial, dont il se veut un écho parfait. Il écrit : « Here I would like to relate a curious incident from her journey [...] just as I was told it. »¹²⁰¹. Ceci nous rappelle le regret exprimé par P. Levi de ne pouvoir rapporter les exactes paroles de Steinlauf dans *Si c'est un homme*. Notons qu'*a contrario*, David Rousset ne juge pas l'exactitude des paroles prononcées lors du génocide comme un gage de vérité pour son récit. Il cherche avant tout à retranscrire l'essence des événements et la manière dont ils furent endurés par les déportés et explique que la forme n'est qu'une enveloppe fluctuante d'une réalité fondamentale qui seule importe : « Les mots

¹¹⁹⁹ ANDONIAN, Aram, *En ces sombres jours*, *op. cit.*, p. 20.

¹²⁰⁰ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 4. (« Jusqu'en 1936, lorsque j'ai quitté Constantinople, je n'avais pas eu l'opportunité de revenir sur mon journal. Plus tard, quand il était sur le point d'être publié en feuillets dans Baykar, je l'ai relu et j'ai corrigé quelques erreurs grammaticales, sans ajouter quoi que ce soit à son contenu. », traduction personnelle.)

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 233. (« Ici, je voudrais relater un incident curieux de son voyage [...] juste comme on me l'a rapporté. », traduction personnelle.)

disent des inquiétudes qui furent et que la mémoire a gardées, sans se préoccuper de la façon dont les lèvres mortelles les formulèrent alors. »¹²⁰². Dans *Lilith*, Primo Levi revient sur le problème d'un récit imparfait et semble avoir dépassé les réticences éthiques qui paralysait son écriture dans *Si c'est un homme*. Il constate alors sans émotion particulière l'inexactitude de son récit, sans que celle-ci n'ampute la véracité du texte :

Il se peut que le récit offre quelque imprécision de détail car il se fonde sur deux mémoires (la sienne et la mienne) et lorsque la distance est longue, la mémoire est un instrument sujet à l'erreur, surtout quand elle n'est pas étayée par des souvenirs matériels, et qu'elle est au contraire droguée par le désir [...] que l'histoire soit belle [...].¹²⁰³

P. Levi n'hésite pas dans *Lilith* à souligner la possible fausseté de l'écriture, imputable à l'imperfection des mots et qu'il distingue désormais d'une quelconque intention mensongère du narrateur. L'aveu d'imperfection plaide alors en faveur de la véracité du témoignage : « au moment même où j'écris cette phrase, au moment où je tape le mot « gifle », je m'aperçois que je mens, ou du moins que je communique au lecteur des émotions et des informations faussées »¹²⁰⁴.

Pour sa part, V. Dadrian cherche à garder un rythme très précis dans la rédaction de son journal et déplore de manière explicite son incapacité à suivre ce rythme imposé, garant d'une vérité contemporaine au génocide. Comme il est expliqué dans la préface, « Vahram knew the significance of keeping good diary – records, and expressed his concern for not being able to write his entries on a regular basis. »¹²⁰⁵.

Abraham Hartunian ponctue *Neither To Laugh nor To Weep* de références à la véracité de son témoignage en soulignant vouloir faire triompher la vérité des victimes au détriment de la bienséance occidentale. Il ne cesse ainsi de marquer explicitement son credo de vérité, professant une sincérité à toute épreuve : « my sincere belief is that... », « the truth is... »¹²⁰⁶. Pourtant, comme nous avons vu précédemment qu'A. Hartunian glissait parfois sur une pente

¹²⁰² ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, op. cit., p. 9.

¹²⁰³ LEVI, Primo, *Lilith*, op. cit., p. 68.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁰⁵ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. x. (« Vahram savait l'importance de tenir un bon rythme dans son journal, et exprimait son anxiété de ne pouvoir écrire ses entrées sur une base régulière. », traduction personnelle.)

¹²⁰⁶ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 135. (« je crois sincèrement que... », « la vérité est... », traduction personnelle.)

assez jusqu'au-boutiste en rendant les forces européennes – et surtout l'armée française – responsables, en action et inaction, des crimes commis à l'encontre des Arméniens, sa volonté de faire éclater la vérité à tout prix se teinte épisodiquement d'une couleur plus discutable. Le rétablissement de la vérité historique que prône A. Hartunian se voit alliée à une déviance subjective marquée et compréhensible : le témoin souffrant perd parfois la nécessaire distance à un exposé objectivement véridique. Il n'hésite pas à démentir les mensonges européens en assénant une vérité contestable, présentée comme une certitude :

Those who declare shamelessly, yea, the Turks and the French, that the Christians of Smyrna set the city on fire, let them hear the testimony of one who loves the truth. Let them know, for the sake of truth, that the city of Smyrna was set on fire purposely, by the Turks [...].¹²⁰⁷

Grigoris Balakian fait également de la vérité un credo qui constitue la trame et la raison même de son écriture. Il présente d'emblée à son peuple *Le Golgotha arménien* comme un récit véridique qui retrace le calvaire de la nation arménienne et sur lequel pourra émerger une nouvelle patrie. Il s'adresse ainsi à ses compatriotes en ces termes : « C'est ton passionnaire. Lis-le de bout en bout, ne doute pas de la tragédie que j'y relate, et ne crois pas que les faits y soient volontairement exagérés. »¹²⁰⁸. Grigoris Balakian revient en plusieurs occurrences sur ce rejet d'une exagération qui apparaît de prime abord probable à qui n'a pas vécu en personne le génocide. Il est par ailleurs intéressant de noter que nombre de rescapés arméniens usent d'une précaution identique en prévenant le lecteur potentiel de la véracité des faits, quand bien même ceux-ci apparaissent peu vraisemblables. Kerop Bedoukian, alors qu'il publie son témoignage plusieurs décennies après les crimes turcs, se dédouane dans sa préface d'une possible exagération des faits narrés, comme le fera d'ailleurs Primo Levi dans la préface de *Si c'est un homme*. K. Bedoukian explique à son lecteur :

This book is my story of when I was a young boy I experienced these events, from beginning to end: they are therefore vivid in my recollection. Much has been left out, but nothing has been added or exaggerated.¹²⁰⁹

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 196. (« Ceux qui déclarent sans honte, les Turcs et les Français, que les Chrétiens de Smyrne ont mis le feu à la ville, qu'ils entendent le témoignage de quelqu'un qui aime la vérité. Qu'ils sachent, au nom de la vérité, que la ville de Smyrne a été incendiée par les Turcs intentionnellement [...]. », traduction personnelle.)

¹²⁰⁸ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 5.

¹²⁰⁹ BEDOUKIAN, Kerop, *Some of us Survived, The Story of an Armenian Boy*, Farrar Strauss Giroux, New York, 1978, Préface. (« Ce livre est le récit des événements que j'ai vécus étant enfant, du début à la fin : ils sont donc vivants dans mon souvenir. Beaucoup a été laissé de côté, mais rien n'a été ajouté ou exagéré. »)

Dans l'avant-propos de *L'Espèce humaine*, Robert Antelme précise lui aussi avoir circonscrit son témoignage aux seuls faits vécus : « Je rapporte ici ce que j'ai vécu. L'horreur n'y est pas gigantesque. »¹²¹⁰.

Dans *Le Golgotha arménien*, G. Balakian n'hésite pas à recourir à l'appui de témoins occidentaux qui authentifient du « sceau » de la véracité l'invraisemblance de l'abjection des crimes commis, dont l'exagération toute virtuelle n'est qu'une réponse aisée et fautive trouvée par le lecteur pour tenter de survivre à l'immensité angoissante du génocide. Comme l'analyse justement Primo Levi, « un témoin est d'autant plus crédible qu'il n'exagère pas, ou qu'il ne risque pas de passer pour quelqu'un qui exagère. »¹²¹¹. G. Balakian insère ainsi dans son *Golgotha* quelques phrases défendant l'intégrité du récit : « Il n'y avait rien d'exagéré dans la description de cet effroyable massacre puisque, faite par un témoin oculaire allemand, elle portait le sceau de l'authenticité... »¹²¹². De façon similaire, lorsque Grigoris Balakian insère des jugements sociopolitiques personnels au fil de la narration des faits criminels eux-mêmes, il en défend d'emblée le contenu en prévoyant l'authentification dans un avenir proche, grâce au recours à une forme de prolepse :

Les événements futurs viendront d'eux-mêmes corroborer mon appréciation et prouver qu'il n'y a aucune exagération dans ces quelques lignes amicales.¹²¹³

Il n'est pas rare au fil du *Golgotha arménien* de rencontrer des épisodes que G. Balakian n'a pas vécus en personne, mais qu'il lui importe de rapporter afin de rendre son récit le plus exhaustif possible. Alors que le narrateur est relativement à l'abri des massacres, employé à la construction du chemin de fer allemand, il s'enquiert du devenir de son peuple toujours déporté et cherche à recueillir des témoignages, qu'il veut et présente explicitement comme des récits vrais et prouvés par la moralité de témoins « dignes de foi » :

Durant les six mois où je vécus à Bélémetik, des témoins oculaires arméniens, allemands et même des militaires turcs dignes de foi me décrivirent les souffrances du peuple arménien déporté.¹²¹⁴

¹²¹⁰ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 11.

¹²¹¹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 211.

¹²¹² BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., p. 47.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 71.

¹²¹⁴ *Ibid.*, p. 97.

On note cette autre citation d'un récit extérieur, présenté de manière patente comme le témoignage d'un tiers crédible : « Voici à ce propos le témoignage d'un témoin oculaire digne de foi, un Kurde assez instruit, qui avait traversé ces provinces alors qu'il se rendait en Perse. »¹²¹⁵. Il est intéressant de noter que pour sa part, Robert Antelme se permet d'insérer dans *L'Espèce humaine* quelques épisodes qu'il n'a pas vécus en personne, malgré son affirmation dans l'avant-propos. Il avoue cette reconstitution lorsqu'il écrit : « Nous ne saurons pas quand ils ont compris qu'on allait les tuer [...]. Cela, on l'a reconstitué plus tard. »¹²¹⁶, sans mettre en lumière pour autant la véracité de cet élément fictif, qui semble aller de soi par cet aveu même. On trouve cependant dans *L'Espèce humaine* un élément qui n'est pas présenté comme une reconstitution, mais que le narrateur ne pouvait connaître dans la contemporanéité du récit à l'expérience. Il s'agit de la parenthèse poignante lors de laquelle R. Antelme établit un parallèle tragique entre le Vendredi saint, le sacrifice du Christ et les innombrables morts des différents camps de concentration et d'extermination. Le narrateur se laisse aller à une dénonciation désabusée où il n'est plus question de vérité ou de fiction, le mythe christique rejoignant la réalité des camps, sans qu'il ne distingue plus son expérience personnelle des faits connus après les événements :

Les petits tziganes de Buchenwald asphyxiés comme des rats.
M.-L. A...morte, squelette, rasée.
Toutes les cendres sur la terre d'Auschwitz. [...] Hurlements des enfants
que l'on étouffe. Silence des cendres épandues sur une plaine.¹²¹⁷

G. Balakian présente quant à lui son récit comme un texte rédigé dans la contemporanéité des faits narrés, celle-ci garantissant à ses yeux une exactitude et une véracité indiscutables, dans une mise en abîme remarquable, G. Balakian se décrivant en train d'écrire les prémices de son *Golgotha arménien* :

[...] Je commençai à mettre mes souvenirs noir sur blanc en vue de la rédaction du présent récit du Golgotha arménien, en profitant de ce que ma mémoire était encore fraîche des épisodes tragiques et macabres de l'effroyable martyre arménien vécus par moi-même et entendus directement de la bouche de témoins oculaires.¹²¹⁸

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 221.

¹²¹⁶ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 229.

¹²¹⁷ *Ibid.*, pp. 204-205.

¹²¹⁸ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 210.

Faisant sienne la citation de Jean Jaurès pour qui « Le courage, c'est de chercher la vérité et de la dire. », Grigoris Balakian n'atermoie pas et ne cède pas à la facilité de passer sous silence des vérités parfois peu glorieuses pour le peuple arménien ou plus globalement des faits qui ne servent pas l'honneur de la nation. Il explique devoir rendre des comptes très stricts à la vérité et tout dire, même quand cela dessert son pays ou va à l'encontre d'arguments ou jugements donnés antérieurement. Ainsi, alors qu'il fustige par ailleurs la turcolâtrie de la France et sa passivité à l'égard des massacres d'Arméniens, il se force, au nom d'une vérité une et indivisible, à reconnaître l'aide française lors des dramatiques événements de Smyrne : « Mais par respect de la vérité il faut rappeler que seule la France ouvrit ses portes aux réfugiés arméniens après l'horrible tragédie de Smyrne. »¹²¹⁹. Si l'exigence de vérité mène parfois A. Hartunian vers des jugements discutables, comme nous l'avons vu, celle-ci guide G. Balakian et le pousse à révéler tous les pans du génocide, qu'ils soient révélateurs de la grandeur de son peuple ou, *a contrario*, de la couardise et candeur coupable de ses dirigeants. G. Balakian souligne ainsi le courage de ses compatriotes ou des occidentaux qui sont venus en aide aux Arméniens, même s'il est de bon ton alors de les rendre coupables des massacres. On trouve dans *Le Golgotha arménien* une juste mesure et une capacité de distinction qui manquent à *Neither To Laugh nor To Weep*. La verve de G. Balakian ne cache pas le mérite de certains justes au cœur de la dénonciation d'une atmosphère abjecte : « *La vérité exige* qu'on n'oublie pas et qu'on rappelle les efforts courageux de Winkler » (Pages 41-42) ou « Il est certes dur de révéler cet aspect peu flatteur de notre abaissement moral, mais *la vérité exige* que je rende hommage à tous ceux qui, avec noblesse et abnégation, firent preuve de courage [...]. »¹²²⁰. Le dessein de G. Balakian demeure avant tout de témoigner des massacres que son peuple a subis pour mieux les intimer à ouvrir les yeux, prendre conscience des erreurs commises – notamment la naïveté étonnante de certains membres du gouvernement – afin de voir s'élever une nouvelle patrie indépendante. *Le Golgotha arménien*, prêchant sans relâche la vérité du témoignage, se veut une leçon sur la coupable candeur de certains compatriotes : « Les détails du massacre des Arméniens de Deir es-Zor relatés plus haut m'obligent une fois de plus à tenir ces propos désenchantés *mais qui sont pourtant la vérité.* »¹²²¹.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 139.

¹²²⁰ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 346. (C'est moi qui souligne.)

¹²²¹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 187. (C'est moi qui souligne.)

Pour la grande majorité des rescapés arméniens du génocide, il n'est pas question de recourir à la fiction, ou à une quelconque esthétisation de leurs témoignages. Leur caractère brut, au plus proche des faits narrés, semble seul garantir dans leur optique la vérité du récit, au sens premier du terme, conforme à la réalité, bien que cette réalité soit trop irréaliste, trop invraisemblable pour en permettre la transmission. On trouve pourtant une idée similaire chez certains anciens déportés, qui auraient pu tirer leçon de l'absence de réception des textes issus du génocide des Arméniens. On lit ainsi dans un article du *Magazine littéraire* : « Le principal objectif du témoin est l'exactitude, la stricte vérité : « Un simple récit, un peu de mémoire, et c'est tout. » Et Germaine Tillon choisit comme sous-titre à son Ravensbrück « A la recherche de la vérité ». »¹²²². C'est sans compter sur le fait qu'il « est vraisemblable qu'aient lieu des événements contraires à la vraisemblance »¹²²³, comme l'écrivait déjà Aristote. Cette constatation pousse pourtant nombre de rescapés des camps à recourir à l'imagination, qui n'entraîne en rien une négation ou une trahison de la vérité mais, bien au contraire, devient l'unique moyen de transmission d'une vérité crédibilisée par ce médium, une vérité « invraisemblable et pourtant vraie » qui marque d'après Aristote « la supériorité de la vérité poétique sur celle de l'histoire ». Il ajoute dans sa *Poétique* : « Pour récapituler, l'impossible doit être ramené à la poésie, au mieux ou à l'opinion commune. Pour ce qui est de la poésie, l'impossible capable d'entraîner la conviction est préférable à une chose incapable d'entraîner la conviction, fût-elle possible [...]. »¹²²⁴. La distinction qu'Aristote établissait entre le récit historique, le « possible » advenu – et d'emblée crédible – et le récit de fiction se révèle à la lumière du génocide une classification obsolète. Le rescapé doit parvenir à dépasser celle-ci en donnant à son récit les moyens d'être crédible, par l'esthétique. Le témoignage cherche à persuader son lecteur de sa véracité par le recours à l'imagination.

- Une esthétisation de la vérité.

La poétique doit permettre à l'ancien déporté de teinter l'invraisemblable expérience génocidaire de vérité, en lui offrant une crédibilisation par ailleurs inaccessible. « Poésie et vérité sont synonymes » pour employer les mots de René Char, en ce que la première offre

¹²²² *Magazine littéraire*, n°467, septembre 2007, p. 47.

¹²²³ ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Livre de Poche n°6734, 1990, p. 114.

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 131.

l'opportunité à la seconde d'émerger, de briser la barrière de l'invraisemblable synonyme de mensonge. L'artifice se découvre l'enjeu de l'explosion de la vérité. Robert Antelme appuie cette idée : la poésie, en tant qu'elle est essentiellement imagination, devient le révélateur de la vérité concentrationnaire. Ainsi peut-on lire en clausule à un article de 1948 : « Témoignage ou prophétie, la poésie des camps est celle qui a le plus de chances d'être la poésie de la vérité. »¹²²⁵. Georges Perec poursuit sur la lancée de R. Antelme et élargit son propos, de la « poésie de la vérité » à la « vérité de la littérature ». Dépassant le paradoxe d'une expérience inimaginable transmissible uniquement par l'imagination, G. Perec considère que « par son mouvement, par sa méthode, par son contenu enfin, *L'Espèce humaine* définit la vérité de la littérature et la vérité du monde. »¹²²⁶. Il faut comprendre, à l'instar de C. Coquio, que la vérité dont il est ici question « ne saurait se rabattre sur la « réalité » des « faits » », mais dépasse cette frontière pour tenter d'atteindre une vérité plus globale et plus essentielle, vérité ontologique, « vérité du monde » pour reprendre l'expression de G. Perec. Catherine Coquio explique ainsi que « La « vérité » dont parle le témoin, qui tient dans le lien complexe de l'expérience concentrationnaire et de l'expérience littéraire, est ici non le contenu mais le vecteur de la transmission celle de l'idée d'homme, passée par sa négation effective et sa reconstruction poétique. »¹²²⁷. La « vérité » du rescapé de génocide ne relève pas du domaine de la preuve ou du document - comme s'y trouve engoncée de force la « vérité » des témoins arméniens – mais relève beaucoup plus largement de la vérité de l'humanité plongée dans les affres les plus noires de son histoire. David Rousset souligne à ce sujet que « Discuter de la vérité serait vain. La nôtre n'est point celle des cours de justice, du papier timbré ni de la photographie. »¹²²⁸.

Robert Antelme, conscient de devoir recourir à l'imagination, n'en fait pas pour autant un synonyme de fiction : il s'agit plutôt de choix, « découpages dans le réel, pour restituer, autant que faire se peut, sa force ou son atrocité »¹²²⁹. Pour Jorge Semprun, à l'instar de Robert Antelme, le seul moyen de créer un témoignage vrai, c'est de surmonter l'obstacle de l'invraisemblable par l'art mais lui n'exclut pas la fiction. Déjà, dans *Quel beau dimanche !*, le narrateur confiait son analyse :

¹²²⁵ ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine*, op. cit., p. 48.

¹²²⁶ PEREC, Georges, *L. G. Une Aventure des années 60*, op. cit., p. 114.

¹²²⁷ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 75.

¹²²⁸ ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, op. cit., p. 9.

¹²²⁹ BOROWSKI, Tadeusz, *Le Monde de pierre*, op. cit., Préface, p. 13.

On n'arrive jamais à la vérité sans un peu d'invention, tout le monde sait cela. Si on n'invente pas un peu la vérité, on passe à travers l'histoire, surtout celle qui vous est arrivée à vous-même, comme Fabrice à travers la bataille de Waterloo. L'histoire est une invention, et même une réinvention perpétuelle, toujours renouvelable, de la vérité.¹²³⁰

On voit que cette conception brise quelques idées reçues comme celle de l'immutabilité de l'histoire, désormais multipliable à l'infini dans la théorie semprunienne. Jorge Semprun va au-delà des paradoxes, comme les camps de concentration vont au-delà de l'imagination. Par conséquent, seule l'imagination est à même de laisser entrevoir la vérité des camps. Le « documentaire » objectif étouffe la vérité, là où l'« écriture littéraire » permet de révéler la « vérité essentielle » du camp :

Plus tard, les historiens recueilleront, rassembleront, analyseront les uns et les autres : ils en feront des ouvrages savants. Tout y sera dit, consigné... Tout y sera vrai... sauf qu'il manquera l'essentielle vérité, à laquelle aucune reconstruction historique ne pourra jamais atteindre, pour parfaite et omnicompréhensive qu'elle soit... [...] L'autre genre de compréhension, la vérité essentielle de l'expérience, n'est pas transmissible... Ou plutôt, elle ne l'est que par l'écriture littéraire...¹²³¹

De la même manière, le récit réaliste de son camarade Manuel A. met en exergue la problématique d'une réalité trop invraisemblable pour être transcrite sans la médiation fictionnelle. Le narrateur constate : « Sa sincérité indiscutable n'était plus que de la rhétorique, sa véracité n'était même plus vraisemblable. »¹²³².

Ainsi, là où Primo Levi refuse cette alliance *a priori* improbable de la vérité et de l'invention, Jorge Semprun place la condition *sine qua non* de la compréhension de la vérité de l'expérience concentrationnaire. Gérard Genette théorise le paradoxe apparent d'une fiction véridique : « [...] L'énoncé de fiction n'est ni vrai ni faux (mais seulement, aurait dit Aristote, « possible ») ; ou est à la fois vrai et faux : il est au-delà ou en deçà du vrai et du faux, et le contrat paradoxal d'irresponsabilité réciproque qu'il noue avec son récepteur est un parfait emblème du fameux désintéressement esthétique. »¹²³³. Lors d'une discussion qui suit de près la libération de Buchenwald, un des camarades de Jorge Semprun considère que le cinéma serait le moyen le plus adéquat de donner à comprendre l'horreur mais il pointe

¹²³⁰ SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche !*, op. cit., pp. 464-465.

¹²³¹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 135.

¹²³² *Ibid.*, p. 249.

¹²³³ GENETTE, Gérard, *Fiction et diction*, op. cit., p. 20.

simultanément l'insuffisance du documentaire, comprenant qu'il « faudrait une fiction, mais qui osera[it] ? »¹²³⁴. Jorge Semprun, partageant cette intuition, ne passe à l'acte d'écrire son témoignage que des années plus tard, comme si l'obstacle éthique posé par son camarade l'avait retenu, incapable d'insérer la fiction dans le présent, la présence du camp, de l'horreur. Dans tous les cas, la fiction n'est pas synonyme de mensonge, l'artifice n'éloigne pas de la vérité de l'horreur vécue mais la constitue. C'est ce que Louis Aragon résumait comme le « mentir-vrai » de la littérature. J. Semprun transcrit d'ailleurs dans son récit une rencontre avec L. Aragon, avec lequel il avait entamé « une discussion sur la sincérité littéraire, ou, ce qui revient au même, sur le romanesque, le mentir-vrai de la littérature, dont je garderai à jamais le souvenir »¹²³⁵.

Jorge Semprun ne cesse au fil des divers opus relatifs à son expérience concentrationnaire de révéler à son lecteur la trame fictive de ses récits, en en pointant les éléments inventés. Dans *Quel beau dimanche !*, le narrateur ironise sur le réalisme de son récit en prônant le « souci de vérité » qui l'étreint avec dérision sur des détails triviaux : « [...] Par souci de vérité, je ne dis pas qu'il est toujours souriant je dis seulement qu'il est souvent souriant : je suis un écrivain réaliste, n'en doutez pas. »¹²³⁶. Le sourire à peine dissimulé du narrateur dans cette affirmation confirme sa volonté de recourir à la fiction et de ne pas s'en cacher. Il avoue à plusieurs reprises user de la fiction pour crédibiliser son récit : dans *Le Mort qu'il faut*, il revient sur son premier récit concentrationnaire, *Le Grand voyage* et sa réinvention d'une réalité trop invraisemblable pour être crue et trop douloureuse pour être vécue à nouveau dans un texte réaliste :

J'inventerais le gars de Semur pour me tenir compagnie dans le wagon.
Nous avons fait ce voyage ensemble, dans la fiction, j'ai ainsi effacé ma
solitude dans la réalité. A quoi bon écrire des livres si on n'invente pas la
vérité ? Ou encore mieux, la vraisemblance ?¹²³⁷

Il réitère d'ailleurs ce propos un peu plus loin en soulignant la nécessité de rendre la vérité vraisemblable pour qu'elle ait une chance d'être comprise, acceptée par le lecteur par l'invention ou la modification de faits réels :

¹²³⁴ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 138.

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 193.

¹²³⁶ SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche !*, op. cit., p. 235.

¹²³⁷ SEMPRUN, Jorge, *Le Mort qu'il faut*, op. cit., p. 148.

Il m'arrive d'inventer des personnages. Ou quand ils sont réels, de leur donner dans mes récits des noms fictifs. Les raisons en sont diverses, mais tiennent toujours à des nécessités d'ordre narratif, au rapport à établir entre le vrai et le vraisemblable.¹²³⁸

L'Écriture ou la vie est ainsi parsemé d'aveu d'invention. Le narrateur n'hésite pas à avertir son lecteur : « Attention : je fabule. »¹²³⁹. Cet aveu et mise en garde du public permet à J. Semprun d'osciller sans cesse entre les diverses faces d'une vérité unique mais polymorphe. Il conclut à ce sujet après la narration plurielle d'un épisode du camp : « Voilà la vérité rétablie : la vérité totale de ce récit qui était déjà véridique. »¹²⁴⁰. Notons quelques occurrences de mise en exergue de l'invention qui régit son récit et lui offre sa vraisemblance : « Anton – tel est le prénom que j'ai décidé de donner au bibliothécaire. » (page 71), « J'avais inventé Hans Freiberg [...] » (page 71) ou encore, lors du premier récit oral que J. Semprun expérimente sur l'officier qui l'a libéré : « Instinctivement, pour amadouer les dieux d'une narration crédible, pour contourner les stridences d'un récit véridique, j'avais essayé d'introduire le jeune officier dans l'univers de la mort par un chemin dominical [...]. » (page 82).

- Rendre la vérité vraisemblable.

Finalement, la tension ne se situe plus dans le cas des témoignages entre vérité et mensonge, mais dans un dilemme vérité/vraisemblable. Comment faire accepter comme vraie une réalité invraisemblable ? Ceci constitue toute la gageure du recours à la fiction. La vraisemblance devient plus que jamais nécessaire à la transmission d'une expérience inouïe. Dans *L'Écriture ou la vie* se dévoile une vaste analyse de ce diptyque vérité/vraisemblable à concilier ; Jorge Semprun parle volontiers également de « crédibilité ». Vraisemblable ou crédible, le témoignage doit viser la vérité des camps en échappant au rejet du lecteur. Le recours à la fiction permet seul la distanciation, la « mise en perspective » qui autorise le lecteur à saisir la dimension horrifique de l'expérience. Comme l'horreur n'est pas vraisemblable, le témoignage doit la contourner, sans pour autant s'en détourner, et offrir une écriture propre à la faire imaginer, sans véritablement la décrire ou la faire voir. J. Semprun

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹²³⁹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 42.

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p. 46.

explique à ce propos qu' « il faut savoir se retenir, parfois, laisser le lecteur sur sa faim »¹²⁴¹. Ne pas tout dire, c'est laisser la place à l'imagination et éviter le piège d'un récit « spectacle de l'horreur », immanquablement refusé par le lecteur. Le narrateur parvient à la conclusion que « la réalité a souvent besoin d'invention, pour devenir vraie. C'est-à-dire vraisemblable. Pour emporter la conviction, l'émotion du lecteur. »¹²⁴². On voit que l'usage de l'imagination doit rester subordonné à un dessein plus global d'accès à la vérité, le masque de la fiction doit dévoiler la réalité et non la recouvrir. Il s'agit de modeler les aspérités invraisemblables du récit pour mieux révéler l'essentielle vérité du témoignage.

Le vrai n'est pas toujours vraisemblable : Aristote l'avait déjà compris mais cela prend tout son sens dans les témoignages issus d'un génocide. Dans ce cas, le vrai est immanquablement, essentiellement invraisemblable. Il faut alors inverser les données et viser la vraisemblance pour pouvoir atteindre la vérité. Or, l'imagination a justement cette capacité de sélectionner des détails, des épisodes plus crédibles que ceux livrés par le flux mnémotique. Ainsi la fiction devient seconde mémoire, artificielle, esthétique et néanmoins véridique, qui offre une dimension plus vraisemblable au récit de l'horreur. C'est cette mémoire indirecte, littéraire (mémoire « prothèse » selon P. Levi) que rejettent les rescapés arméniens et que Jorge Semprun semble paradoxalement à la fois chercher et craindre, si elle se trouve absolument détachée de la réalité vécue :

Un jour viendrait, relativement proche, où il ne resterait plus aucun survivant de Buchenwald. [...] Un jour prochain [...], personne n'aura plus le souvenir réel de cette odeur : ce ne sera plus qu'une phrase, une référence littéraire, une idée d'odeur. Inodore, donc.¹²⁴³

Il est évident ici que la vérité des camps devient par l'imagination vérité littéraire. Le recours à l'imagination montre la tentative de passer du *logos* au *mythos*, où la vérité du génocide, intransmissible par la raison, le serait par l'imagination. Le mythe, dans son acception commune, est fondateur et a pour but d'expliquer l'univers et le sens de la vie. L'histoire mythique est tenue pour vraie par le narrateur et son lectorat. Il ne s'agit pas de transformer les témoignages en mythes mais d'employer ce *mythos* pour faire comprendre la vérité du monde génocidaire. Comme l'explique Catherine Coquio, « la littérature de témoignage est avant tout démythificatrice. Mais si elle reste littérature, c'est par l'élaboration

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 272.

¹²⁴² *Ibid.*, p. 271.

¹²⁴³ *Ibid.*, pp. 301-302.

d'un rapport complexe à l'élément mythique en reste dans la pensée poétique, soumis à une intense combustion critique [...]. »¹²⁴⁴. A l'image de Platon – le *mythos* et le *logos* n'étaient pas opposés dans la Grèce antique – il s'agit d'utiliser le *mythos* comme procédé littéraire permettant de développer la description et l'analyse des camps de concentration. De la sorte, Primo Levi lui-même, alors qu'il refuse l'idée de devoir recourir à l'imagination (du moins ouvertement), analyse le divorce irréfutable qui sépare la réalité du monde et la vérité de l'univers concentrationnaire :

L'histoire de mes rapports avec Lorenzo est à la fois longue et courte, simple et énigmatique. C'est une histoire qui appartient à un temps et à des circonstances aujourd'hui abolis, que rien dans la réalité présente ne saurait restituer, et dont je ne crois pas qu'elle puisse être comprise autrement que ne le sont aujourd'hui les faits légendaires ou ceux des temps les plus reculés.¹²⁴⁵

Il apparaît ici que son témoignage ne peut être appréhendé et compris que par la médiation du *mythos*. Pour sa part, Robert Antelme établit dans *L'Espèce humaine* un parallèle entre les « héros » littéraires antérieurs à l'univers concentrationnaire et la portée inédite des récits testimoniaux qui rejoignent et dépassent la dimension mythique :

Les héros que nous connaissons, de l'histoire ou des littératures, qu'ils aient crié l'amour, la solitude, l'angoisse de l'être ou du non-être, la vengeance, qu'ils se soient dressés contre l'injustice, l'humiliation, nous ne croyons pas qu'ils aient jamais été amenés à exprimer comme seule et dernière revendication un sentiment ultime d'appartenance à l'espèce.¹²⁴⁶

On comprend que le *mythos* devient seule médiation possible pour appréhender l'univers génocidaire. Dans ce monde où le Sens et la raison s'égarerent, où le *logos* compris comme le Verbe, ne peut rendre compte de l'horreur vécue, le *mythos* s'avère le moyen de faire comprendre l'expérience, non plus reflet d'une vérité mais vérité elle-même, en suppléant à l'abîme du Verbe. L'imagination devient « pont entre deux rives », voire un pont herméneutique entre l'in vraisemblance des génocides et la vérité des témoignages qui en sont issus. Il s'agit de rétablir un lien entre une expérience-limite inédite et un système de représentation qui permette la compréhension du lecteur et l'établissement d'une nouvelle connaissance de l'homme et du monde. Par conséquent, l'expérience génocidaire doit être

¹²⁴⁴ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature, op. cit.*, p. 75.

¹²⁴⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme, op. cit.*, pp. 127-128.

¹²⁴⁶ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine, op. cit.*, p. 11.

incluse dans une visée plus générale de l'humanité, les témoignages des déportés appartenant à l'Histoire, n'en étant pas un épisode en complète rupture, mais surgissant dans un *continuum*.

La fiction reconstruit un système susceptible de faire naître la compréhension et l'inclusion de l'épisode génocidaire comme bases redéfinies de la société. Pourtant, ce système ne peut être dû exclusivement à l'imagination des déportés : l'artifice ne fonctionne pleinement que s'il concilie l'imagination des témoins et les références culturelles partagées par tous. L'usage de l'imagination n'est pas cependant un expédient parfait et demeure problématique, preuve en est le refus quasi unanime des rescapés arméniens de recourir à l'art dans leurs témoignages. Même si l'emploi de l'esthétique ne fait pas l'unanimité, la culture, comme « pont entre deux rives » semble une ressource partagée par tous, à des degrés divers. Le *mythos* des rescapés doit trouver sa source dans les références culturelles, il ne peut se construire *ex nihilo* : le *mythos* génocidaire s'appuie et se développe sur sa confrontation aux mythes préexistants. Ces références à la culture s'avèrent l'élément essentiel au bon fonctionnement de ce lien entre deux mondes profondément distincts. Comment considérer ce retour ou recours à la culture qui s'inscrit *a priori* à l'encontre du caractère inédit et absolument hors normes des génocides turc et nazi ; l'horreur inouïe qu'ils ont créée n'annihilerait alors pas tout sens, la culture survivant et prenant une dimension nouvelle ? Quels sont les enjeux de ce recours à la culture, paradoxalement unanime, dans les récits testimoniaux, que remet-il en cause et que redéfinit-il ?

4. La culture face à l'Horreur : schisme ou redéfinition ?

4.1. Un « pont entre deux rives » : les références culturelles permettent le témoignage.

4.1.1. Enjeux de l'usage de l'intertextualité.

- Culture et barbarie.

Dans *Langage et silence*, George Steiner nous considère contraints « de nous demander si la connaissance des textes et des pensées les plus élevés aiguise et élargit la compréhension, comme l'affirmait Mathew Arnold »¹²⁴⁷. Face à la réalité des génocides turc et nazi, la formulation de cette interrogation paraît obsolète : ce n'est plus d'un aiguisement ou d'un élargissement dont la compréhension a besoin mais, plus fondamentalement, de la possibilité même d'advenir. Autrement dit, la culture se voit confier le rôle essentiel de médiateur entre l'horreur incroyable et la conscience du monde, qu'il s'agit d'éveiller en lui faisant concevoir la tourmente génocidaire. Confronté au fossé inévitable entre un univers hors de tout schéma de représentation et un lecteur enfermé dans ses schémas logiques et culturels, il ne semble y avoir d'autre issue pour les rescapés que de construire ce « pont entre deux rives » avec le matériau partagé par tous, seul utilisable désormais : la culture. Notons que les témoins arméniens n'hésitent pas à faire appel aux références culturelles, et notamment occidentales, alors même qu'ils se refusent à recourir à l'imagination ou à la fiction dans la transmission de leur expérience génocidaire : l'appréhension éthique qui les retenait ne prédomine plus lorsqu'il s'agit d'employer des références préexistantes, qu'elles soient réelles ou fictives. Dans le cas des rescapés des camps nazis, un paradoxe surmonté chasse l'autre : comme il s'avère nécessaire de recourir à l'imagination pour traduire la vérité de l'expérience concentrationnaire, il devient nécessaire, en suivant cette logique alogique, d'utiliser la médiation de la culture pour faire comprendre un univers barbare. Ainsi, le témoignage doit être traduit dans notre monde, pour que ces « autres » qui n'ont pas vécu le génocide le conçoivent au sein d'une représentation connue, « la familiarité structurant notre rapport à la catastrophe selon le schème du familial »¹²⁴⁸. Les références culturelles rejoignent la profondeur d'une mémoire collective et anonyme, capable de laisser voir la vérité des génocides. Force est de constater que la crise du Sens, la remise en cause de la culture et de la barbarie rompt un schéma manichéen communément admis. La question de G. Steiner devient celle de tous : « Comment saisir psychologiquement, socialement, la capacité d'êtres humains

¹²⁴⁷ STEINER, George, *Langage et silence*, op. cit., p. 20.

¹²⁴⁸ COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides*, op. cit., p. 361.

à jouer Bach et Schubert le soir, par exemple, à y répondre, et à torturer d'autres êtres humains le lendemain matin ? Existe-t-il des congruïtés intimes entre les humanités et l'inhumain ? »¹²⁴⁹. Il apparaît en effet que les camps de concentration et surtout d'extermination sont le lieu de la rencontre dramatique de l'esprit, de la culture, et de l'abjection. Cette coexistence se définit comme une lutte infinie : contrairement à ce que la *doxa* admet comme la mort de la culture, les camps se révèlent la pierre d'achoppement sur laquelle la culture, remise en cause, se dote d'une signification et d'une dimension inédites. Alors que les témoins des camps nazis mettent volontiers en lumière la profonde culture de leurs bourreaux – du moins de leurs chefs de file –, les rescapés arméniens ne cessent de dresser un portrait exécrationnel de l'inculture de leurs tortionnaires. Les témoins occidentaux mettent d'ailleurs pour la plupart en exergue l'importance de la culture chez les Arméniens. L'ambassadeur américain de Constantinople note à ce propos que « depuis des siècles cette race est la plus civilisée et la plus industrielle de la partie orientale de l'Empire ottoman »¹²⁵⁰. Un écrivain comme Sevdâ Sevan parle de son peuple « qui, depuis des siècles, ne nourrissait son identité collective qu'avec les noyaux durs, chétifs et amers de la religion et des lettres »¹²⁵¹.

La négation de l'homme lors des génocides amène *a priori* à l'incapacité de représenter car il n'existe plus de liens de reconnaissance entre les hommes. Or, cet *a priori* s'effondre lorsqu'il est admis que la culture peut coexister avec l'horreur, qu'elle en est un élément possible, et que l'advenue de l'abject ne nie pas pour autant la culture mais en est une des déviations possibles. De ce fait, si tout lien avec la culture n'est pas rompu, cela signifie, comme l'ont compris nos témoins, que les références à la culture sont toujours possibles, et constituent désormais le seul lien entre deux mondes étrangers l'un à l'autre sur tout autre point. Leurs témoignages prouvent, à des degrés divers, que la déportation et les camps de concentration ont été le lieu d'une remise en cause des fondements culturels de la société occidentale - rappelons que la culture arménienne est unanimement jugée comme relevant de la culture occidentale, les Arméniens étant considérés par James Bryce comme « l'arrière-garde obstinée de la chrétienté en Orient »¹²⁵². J. Bryce écrit par ailleurs que leur « vie nationale propre, [...] était foncièrement européenne par sa religion et sa culture »¹²⁵³ et que

¹²⁴⁹ STEINER, George, *Errata*, *op. cit.*, p. 248.

¹²⁵⁰ MORGENTHAU, Henry, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 248.

¹²⁵¹ SEVAN, Sevdâ, *Quelque part dans les Balkans II*, *op. cit.*, p. 314.

¹²⁵² BRYCE, James, *Le Livre bleu du gouvernement britannique*, *op. cit.*, p. 51.

¹²⁵³ *Ibid.*, p. 62.

sur le terreau de cette remise en cause s'est formée une culture dont les éléments qui n'ont pas été niés ont acquis une puissance inédite dans leur réaffirmation ou confirmation *in vivo*, fondations pour une réalité nouvelle et médiation pour la compréhension de cette réalité.

- Etablir un lien entre deux univers disjoints.

Dans *La Clé à molette*, roman de Primo Levi, Faussone, un ingénieur spécialisé dans la construction de ponts entre des rives réputées infranchissables – comment ne pas y voir une allusion, même inconsciente, à la tâche assumée par Primo Levi dans *Si c'est un homme ?* -, déclare au narrateur, chimiste comme P. Levi : « Vous devez raconter les choses de façon qu'on les comprenne, sans ça c'est plus du jeu. »¹²⁵⁴. Or les « choses » du génocide sont « hors champ » ; expérience-limite, unique, qui n'admet aucune référence antérieure dans la réalité, aucun miroir, où il n'existe « rien qui l'approche et offre l'aide d'une comparaison, qui permette de [la] nommer. Pour cette chose sans double, sans image, il ne reste éventuellement que le mythe pour lui donner figure. »¹²⁵⁵. Comprenons alors le mythe comme poétisation d'une réalité originelle, « l'entreprise poétique [tenant] toute entière dans l'effort de ramener aux mesures de la vie humaine l'inhumanité du monde traversé »¹²⁵⁶. Ainsi, la littérature est une tentative de mettre en accord réalité et maîtrise du langage selon la conception classique et judéo-chrétienne du monde. Elle circonscrit dans les limites du discours rationnel la somme de l'expérience humaine présente et le passé qui en a été transmis. La réalité invraisemblable des génocides modifie ces données et impose la mise en place d'un dispositif de crédibilisation et de compréhension. L'expérience génocidaire opacifie le rapport entre la langue et le réel, opacité par ailleurs connue et analysée par Roland Barthes, qui note le caractère irreprésentable du réel et en fait le fondement de la littérature : « Le réel n'est pas représentable, et c'est parce que les hommes veulent sans cesse le représenter par les mots qu'il existe une histoire de la littérature. »¹²⁵⁷.

Dans *Les Naufragés et les rescapés*, Primo Levi rapporte la « difficulté, ou incapacité, de percevoir les expériences des autres d'autant plus prononcée qu'elles sont éloignées des nôtres dans le temps, l'espace ou la qualité. Nous avons tendance à les assimiler à des

¹²⁵⁴ LEVI, Primo, *La Clé à molette*, Paris, Robert Laffont, Pavillons, 1997, p. 219.

¹²⁵⁵ WACJMAN, Gérard, *L'Objet du siècle*, op. cit., p. 236.

¹²⁵⁶ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 70.

¹²⁵⁷ BARTHES, Roland, *Leçon*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1972, pp. 21-22.

expériences plus proches, comme si la faim à Auschwitz était celle de qui a sauté un repas, ou que l'évasion de Treblinka fût comparable à celle de Regina Coeli [prison romaine]. »¹²⁵⁸. On voit bien ici qu'il s'agit d'employer des références pour forer un espace commun entre l'univers génocidaire et le monde « normal » afin d'en autoriser sa compréhension. Ces références sont avant tout une médiation culturelle à l'horreur mais il faut éviter de niveler les témoignages sur ces références culturelles : le génocide n'est transmissible que par le recours à l'imagination, celle du rescapé ou celles des références intertextuelles, mais ne s'y confond pas. Primo Levi regrette ainsi le nouveau fossé qui se crée, *a posteriori*, « entre les choses telles qu'elles étaient « là-bas » et telles qu'elles sont représentées dans l'imagination courante, alimentée par des livres, des films et des mythes approximatifs »¹²⁵⁹. Il paraît évident qu'il faut pour lui fuir l'écueil de cette approximation qui enserre l'expérience concentrationnaire et le témoignage qui en est issu dans une dimension mythique qui empêche la compréhension de la vérité.

La culture permet donc la médiation entre l'expérience-limite des génocides et le monde quotidien des lecteurs. La culture occidentale – à laquelle s'apparente la culture chrétienne arménienne – a développé au fil des siècles une iconographie et une poétisation de l'enfer qui aurait pu apparaître comme une connaissance fantasmatique suffisante pour appréhender la tourmente génocidaire. Comme l'explique George Steiner :

Le camp reproduit, souvent jusque dans le moindre détail, les tableaux et chroniques de l'enfer présents dans la pensée et l'art européens du douzième au dix-huitième siècle. [...] Les réalités matérielles de l'inhumain s'étalent, interminablement, dans l'iconographie occidentale, depuis les mosaïques de Torcello jusqu'aux gravures de Bosch [...]. C'est dans les fantasmes de l'enfer qui hantent littéralement la sensibilité occidentale qu'on découvre toute une technologie de la douleur privée de sens, de la cruauté sans but, de la terreur gratuite.¹²⁶⁰

L'iconographie séculaire serait donc une aide acquise pour la compréhension des génocides. Pourtant, il s'avère que cette connaissance culturelle est pure vacuité si elle n'est mise en rapport avec la réalité de ceux-ci, si elle ne se dote d'un aspect pragmatique. Pour le lecteur, sa connaissance des « fantasmes de l'enfer » est enfermée dans le carcan du mythe : la chose effroyable n'est pas vraie. C'est ce carcan qui doit être brisé car les génocides sont

¹²⁵⁸ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., pp. 154-155.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, p. 154.

¹²⁶⁰ STEINER, George, *Dans le château de Barbe bleue*, op. cit., p. 65.

justement la preuve tangible que l'in vraisemblable peut être vrai ; ils sont l'incarnation véridique des représentations fantasmatiques de l'enfer. Ainsi, sans l'intervention de nos témoins, la référence culturelle en elle-même ne permet en rien la compréhension du génocide. Ils se font guides et créent le sens en alliant explicitement la culture et ses références à l'univers génocidaire. Ils interpellent leurs lecteurs en leur présentant l'adéquation possible entre leurs connaissances, leur monde référentiel culturel et l'enfer vécu. Ils pointent du doigt leurs témoignages en avertissant le public : « Vous pouvez comprendre l'incompréhensible si vous le considérez à travers le filtre des références culturelles que nous partageons, bien que nous ayons vécu deux réalités divergentes. ». Les références culturelles apparaissent comme le lien entre une mémoire singulière (dans les deux sens du terme) et une mémoire collective.

Dans *L'Écriture ou la vie*, la culture tient un rôle primordial, essentiel, en ce qu'elle constitue le lien intangible entre les hommes, qu'ils aient ou non vécu l'expérience concentrationnaire. Françoise Nicoladzé souligne ainsi : « Le rôle dévolu aux livres, explicable par l'enfance et le milieu familial de Jorge Semprun, se comprend aussi par l'arrimage identitaire tendu par la culture. Ses personnages partagent tous une culture européenne où circulent les valeurs de l'universel par la médiation du livre. »¹²⁶¹. De façon indéniable, les références culturelles abondent dans le récit de J. Semprun, sans commune mesure avec les témoignages de nos autres rescapés. Ceci ne vient pas du fait qu'il rédige son œuvre cinquante ans après les événements, ce serait à la fois simple et simpliste. Contrairement à Primo Levi, Robert Antelme, Grigoris Balakian ou, plus encore, Vahram Dadrian, il n'a pas écrit son témoignage dans la contemporanéité des événements, optant pour un silence et un oubli temporaire salvateurs. Pour lui, la culture est ce qui (re)constitue le sens de l'expérience du « Mal radical » - il analyse les camps d'un point de vue culturel dès l'incipit, puisqu'il se réfère à l'expérience du Mal telle que la concevait Kant - et aussi, et surtout, de sa vie. Il renaît par la culture, de la culture, et puise la force de son écriture dans celle-ci. Jorge Semprun EST, grâce à la culture. Comme l'analyse F. Nicoladzé, « les récits de Jorge Semprun sont bien irrigués par une culture européenne, cosmopolite, « stock de sens » à partir duquel le narrateur déchiffre sa condition dans le monde et nous en propose la perspective »¹²⁶². Les racines culturelles de J. Semprun sont les constituantes de son être et de son œuvre. Si l'écriture s'opposait à la vie durant sa « cure d'aphasie » dont il est question

¹²⁶¹ NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun*, op. cit., p. 101.

¹²⁶² *Ibid.*, p. 118.

dans *L'Écriture ou la vie*, la culture, médiatrice de l'écriture, permet d'exister. De la sorte, la littérature, par-dessus toute autre référence culturelle, envahit l'œuvre de J. Semprun dans son « aspect compensatoire »¹²⁶³, nourrissant et transcendant son existence comme son écriture.

Contrairement à Jorge Semprun, qui se noie littéralement dans le sublime de la médiation poétique, Primo Levi ne comprend qu'après avoir écrit *Si c'est un homme* la position majeure et le rôle essentiel que les références à la littérature italienne y occupent. Il avoue à Ferdinando Camon lors d'un entretien : « Pendant mes études, je ne comprenais pas l'importance de la littérature italienne ; je l'ai comprise plus tard. »¹²⁶⁴. Attaché dans sa préface à *Si c'est un homme* au caractère spontané de son écriture, il analyse dans un entretien en 1985, soit près de quarante ans après la rédaction de son témoignage, l'imprégnation culturelle qui transparaît dans son livre :

Quand j'y songe, à présent, je m'aperçois que ce livre est plein de littérature, de cette littérature que j'ai absorbée par les pores de ma peau, alors même que je la rejetais [...]. Le moment venu, quand j'ai eu besoin d'écrire ce livre, quand j'ai vraiment eu un besoin pathologique de l'écrire, j'ai trouvé en moi tout un « programme ». C'était cette littérature que j'avais étudiée [...], ce Dante que j'avais dû lire au collège, les classiques italiens et ainsi de suite.¹²⁶⁵

P. Levi met ici en évidence l'imprégnation culturelle inconsciente qu'il possède, et qui surgit, sans qu'il y songe, lorsque l'écriture du rescapé la sollicite. Le lien marqué et remarquable au patrimoine littéraire présent dans *Si c'est un homme* et *L'Écriture ou la vie* est singulièrement absent dans le témoignage de Robert Antelme. En effet, il ne place pas son récit sous l'égide culturelle d'une littérature partagée par tous mais fonde son écriture sur la seule affirmation de l'indivisible unité de l'espèce humaine. S'il compare dans son avant-propos les « héros de la littérature » aux déportés de Gandersheim, c'est finalement pour mieux les distinguer car le déporté a vécu une expérience extrême qui l'a poussé aux limites de l'imagination, dépassant les affects ou expériences des « héros » communément et culturellement admis. De ce fait, le déporté appartient à une autre sphère, qui ne peut être transcrite et transmise par la littérature antérieure à l'existence des camps de concentration. Ce que signe Robert Antelme dans *L'Espèce humaine*, c'est l'avènement d'une écriture et d'une littérature nouvelles qui ne rompent pas tout lien avec les littératures antérieures, mais

¹²⁶³ *Ibid.*, p. 101.

¹²⁶⁴ CAMON, Ferdinando, *Conversation avec Primo Levi*, op. cit., p. 70.

¹²⁶⁵ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., pp. 82-83.

qui s'en distinguent clairement. *L'Espèce humaine* est à considérer et à comprendre comme le dépassement des limites de la littérature : Robert Antelme ouvre et explore une *terra incognita* littéraire que l'expérience concentrationnaire a permis de révéler, comme elle a mis au jour le « sentiment ultime d'appartenance à l'espèce »¹²⁶⁶. Pourtant toute référence culturelle n'est pas bannie de *L'Espèce humaine*, comme nous le verrons, mais les références explicites à la seule littérature n'ont plus droit de cité dans une œuvre qui se présente comme une sorte de « degré zéro » de la littérature, qui entame une ère nouvelle, hors du champ des littératures antérieures.

Les rescapés arméniens, et notamment Abraham Hartunian et Papken Injarabian inscrivent avec parcimonie les références culturelles dans leurs témoignages. La médiation littéraire au secours du témoignage s'avère absente dans *Neither To Laugh nor To Weep* ou *La Solitude des massacres*, comme dans *L'Espèce humaine*. Si cette rareté étonne peu dans le cas de Papken Injarabian, qui rédige les premières notes de son récit à l'orphelinat, en Syrie, après avoir passé son enfance et adolescence déporté dans des tribus kurdes nomades, loin de toute culture occidentale, elle surprend plus chez Abraham Hartunian, dont la charge religieuse s'appuie sur une culture judéo-chrétienne indéniable, et ce d'autant plus que les premières pages de son témoignage mettent en lumière son éducation toute occidentale. Notons cependant que l'homme de Dieu, s'il ne recourt pas à la littérature pour faciliter la compréhension de son expérience fait appel à la médiation biblique en plusieurs occurrences. Il ne paraît pas dans ces conditions offensant ou sacrilège de considérer la Bible comme un texte littéraire fondateur, en ce sens rattaché à une dimension mythique.

Pour les rescapés des génocides turc et nazi, et en particulier V. Dadrian, G. Balakian, P. Levi et J. Semprun, il ne s'agit pas simplement d'utiliser les références littéraires, là où ils ne parviennent pas à forger une écriture – ces références ne sont jamais utilisées comme un ersatz à une écriture confrontée au mur de l'incompréhension -, mais de créer une écriture nouvelle face à une réalité inédite, une vérité invraisemblable, qui naît de l'émergence d'un espace référentiel commun aux victimes et aux autres, principalement par les intertextes. Pour que la compréhension du lecteur, première visée, ne sombre pas dans une nouvelle impasse où le témoignage serait jugé avant tout sur des qualités esthétiques et pour celles-ci, il faut que le message soit clairement délivré : les références à la littérature permettent la constitution du

¹²⁶⁶ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 11.

texte et sa transmission si elles sont comprises pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des médiateurs entre deux mondes inconnus l'un de l'autre, non en tant que reflets esthétiques de l'enfer génocidaire, nouvelles fleurs du mal. Il faut que les intertextes s'oublient en tant que simples œuvres esthétiques pour devenir véritables prémonitions à l'horreur et assurer de délivrer la vérité du génocide aux plus incroyables.

L'intertextualité est communément définie comme « le mouvement par lequel un texte réécrit un autre texte, et l'intertexte l'ensemble de textes qu'une œuvre répercute, qu'il se réfère à lui *in absentia* (par exemple s'il s'agit d'une allusion) ou l'inscrive *in praesentia* (c'est le cas de la citation) »¹²⁶⁷. « Transposition » pour Julia Kristeva, Gérard Genette parle quant à lui de « transtextualité » qu'il définit comme « tout ce qui met [un texte] en relation, manifeste ou secrète avec d'autres textes » (*Palimpsestes*, 1982). Nous sommes amenés à nous interroger sur l'enjeu réel de l'usage de l'intertextualité à la lecture de nos témoignages : les intertextes, loin de n'être que citations médiatrices, ne sont-ils pas réécrits, et ne dévoilent-ils pas un sens jusqu'alors inexploré ? L'intertexte établit une relation dialogique implicite entre le rescapé et son lecteur, puisque « la mémoire du lecteur est [...] le moteur essentiel de la reconnaissance de l'intertexte »¹²⁶⁸ et qu'il lui est confié une mission qui en fait un acteur du témoignage, qui doit décrypter « l'intertexte pour expliquer le sens caché qu'il contient »¹²⁶⁹. Ainsi, il ne s'agit pas tant d'esthétiser les témoignages pour en autoriser la réception que d'amener l'objet littéraire à signifier une réalité nouvelle, pour laquelle il n'avait pas été conçu mais qui en révèle l'adéquation parfaite. C'est toute la problématique de l'intertextualité que soulève Hans Robert Jauss lorsqu'il écrit que « le concept d'horizon est devenu une catégorie fondamentale de l'herméneutique [...] en tant que problème de la compréhension du différent face à l'altérité du monde propre et d'un monde culturel autre » et souligne le « problème de l'intertextualité face à la question de la fonction d'autres textes qui sont également présents dans l'horizon d'œuvre littéraire et acquièrent une nouvelle signification par cette transposition »¹²⁷⁰. Les témoignages incitent - voire obligent-, pour être absolument compris le lecteur à recevoir, au-delà du paradoxe, les intertextes comme les médiums idéaux de l'expérience génocidaire. Comme l'explique H. R. Jauss dans *Pour une esthétique de la réception*, « le rapport au texte est toujours à la fois réceptif et actif. Le

¹²⁶⁷ PIEGAY-GROS, Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996, p. 7.

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p. 99.

¹²⁶⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹²⁷⁰ JAUSS, Hans Robert, *Pour une herméneutique littéraire*, *op. cit.*, p. 27.

lecteur ne peut « faire parler » un texte, [...] qu'autant qu'il insère sa précompréhension du monde et de la vie dans le cadre de référence littéraire impliquée par le texte »¹²⁷¹.

- Images poétiques de l'enfer.

Ainsi, les témoins occidentaux du génocide des Arméniens, bien qu'ils mettent sans cesse en avant le caractère inédit des massacres traversés n'hésitent-ils pas à convoquer les intertextes pour caractériser au plus près l'horreur du génocide, en dépassant le paradoxe d'une situation inédite imaginée et imagée par la littérature antérieure aux événements. Face à l'atrocité des crimes turcs, les observateurs occidentaux ont presque unanimement recours à des allusions à l'univers infernal de Dante ou les images issues de la conception chrétienne médiévale de la géhenne. Le père Jacques Rhétoré, missionnaire catholique français, offre une vision des massacres turcs tirée tout droit de l'iconographie chrétienne : « C'étaient, disaient-ils, l'enfer qui s'ouvrait devant nous, l'enfer avec ses démons, c'est-à-dire avec les soldats, qui nous maltraitaient de toutes manières et nous tuaient pour nous voler ou simplement pour alléger le convoi, l'enfer avec les chaleurs d'un climat torride et une soif qu'on ne nous laissait pas apaiser. »¹²⁷². Il n'est pas étonnant de retrouver chez un homme de Dieu cette image de l'iconographie et des textes chrétiens, d'autant plus que son témoignage s'inscrit dès le titre comme une illustration ou une reproduction contemporaine du manichéen combat du Bien contre le Mal.

Le vicomte Bryce, qui ne peut, contrairement à J. Rhétoré, être taxé de prosélytisme catholique, emploie pourtant la même référence tout en expliquant d'ailleurs paradoxalement le caractère inimaginable des scènes traversées : « Tout ce que j'ai vu et entendu dépasse toute imagination. Parler ici des « mille et une horreurs » qui se commettent, ce n'est rien dire. J'ai cru, à la lettre, avoir traversé l'Enfer. »¹²⁷³. Une référence inadéquate se voit chassée par la vision infernale connue de tous et qui parvient, bien qu'antérieure à l'Horreur, à proposer une image de l'inimaginable. En une autre occurrence, J. Bryce rapporte les propos d'un Arménien déporté, réfugié dans un camp où ne règnent que la faim et la mort, qui cite Dante pour parvenir à décrire son expérience : « Il résume l'impression d'horreur qu'il en a

¹²⁷¹ JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., p. 284.

¹²⁷² RHETORE, Jacques, *Des Chrétiens aux bêtes*, op. cit., p. 146.

¹²⁷³ BRYCE, James, *Le Livre bleu*, op. cit., p. 519.

rapportée dans cette phrase : « Comme sur la porte de l'enfer de Dante, on pourrait écrire sur l'entrée des campements : Vous qui entrez, perdez toute espérance. »¹²⁷⁴. L'enfer décrit par le poète italien semble offrir une représentation inégalable de l'horreur turque. La description du génocide est ainsi présentée à l'aune de la référence dantesque. Leslie Davis note : « La scène la plus horrible à laquelle j'ai jamais assistée, et que rien ne surpasse même dans *L'Enfer* de Dante, était celle qu'offrait un groupe de déportés restés dans le premier grand camp après le départ de la majorité du convoi. »¹²⁷⁵. Il écrit de même : « Le camp où ils se trouvent offre une scène de *L'Enfer* de Dante. On ne saurait imaginer plus grande misère. »¹²⁷⁶. Un rescapé arménien en diaspora, aux Etats-Unis, Harry Yessaian, se réfère également au texte italien dans un style lapidaire qui met en lumière s'il en était besoin la gageure de parvenir à décrire l'enfer turc traversé, résumé par la seule référence dantesque : « It was utter chaos – a scene from Dante's *Inferno*. »¹²⁷⁷. Les références dantesques sont omniprésentes dans les témoignages des rescapés du génocide turc comme du génocide nazi. Il devient un véritable paradigme sur lequel parvient à se développer les descriptions de la géhenne génocidaire : image ancienne et populaire la plus adéquate d'une réalité présente inimaginable.

Dans *To the Desert*, Vahram Dadrian recourt à l'iconographie populaire de l'Enfer, sans qu'il nous soit offert de savoir s'il envisage l'intertexte dantesque ou simplement la référence religieuse, le texte du poète italien étant finalement une variation esthétique autour d'un intertexte biblique. V. Dadrian note simplement que l'idée commune de l'Enfer est une métaphore parfaite de son horrible déportation dans le désert de Mésopotamie : la topologie orientale se superposant sans accroc sur la topologie infernale classiquement admise : « As we advance we feel that we are going deeper into Hell. »¹²⁷⁸. De la même manière, Abraham Hartunian inscrit dans son récit un écho à l'Enfer, en établissant une corrélation entre les divers massacres surmontés et les multiples cercles infernaux (traversés, rappelons-le par le poète Dante dans sa *Divine Comédie*) sans que l'allusion infernale ne puisse être rapportée à Dante. Le récit du pasteur A. Hartunian semble d'ailleurs *a contrario* privilégier les références au texte sacré aux intertextes littéraires, fussent-ils eux-mêmes issus de la Bible. Il

¹²⁷⁴ *Ibid.*, p. 506.

¹²⁷⁵ DAVIS, Leslie, *La Province de la mort*, *op. cit.*, pp. 160-161.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁷⁷ YESSAIAN, Harry, *Out of Turkey*, *op. cit.*, p. 192. (« C'était un chaos total – une scène de l'Enfer de Dante. », traduction personnelle.)

¹²⁷⁸ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 42. (« Au fur et à mesure que nous avançons, nous sentions que nous nous enfoncions en Enfer. », traduction personnelle.)

s'offre ainsi le recours à la métaphore chrétienne pour symboliser les souffrances endurées : « I submitted everything to God and besought him, if it were pleasing in his sight, to save us from this seventh hell. (The other six were the massacre of 1895 in Severek, the upheaval of 1904 in Severek, the Adana massacre of 1909, the deportations of 1914-1918, the massacre of 1919 in Aleppo, and the massacre of Marash in 1920. »¹²⁷⁹.

Le père Grigoris Balakian quant à lui ne laisse planer aucun doute sur son recours tout allusif à Dante lorsqu'il écrit de façon laconique : « Lorsque notre convoi arriva à Islahiyé, nous découvrîmes un spectacle dantesque évocateur de l'une des pages les plus noires de l'histoire de l'extermination des Arméniens. ». Refusant à plusieurs reprises, par éthique, de décrire les massacres turcs, G. Balakian parvient à les faire imaginer à son lecteur sans pourtant les faire figurer dans son témoignage, grâce à la seule mention du poème de Dante : image de l'inimaginable, figuration paradoxalement invisible dans le témoignage de l'irreprésentable. Vahram Dadrian mentionne quant à lui l'enfer en recourant à une référence shakespearienne, citée explicitement, qui fait elle-même écho au poème de Dante : les références se construisent ainsi sur un jeu de miroir pour accéder à l'image la plus adéquate de l'enfer turc. V. Dadrian écrit ainsi : « Khaht wasn't leading the caravans to the shops in Mosul, he was leading them to that "Gate of Death, from whose threshold no traveller returns" (*Hamlet*, III, i, 79-80). »¹²⁸⁰. Il est intéressant de noter que Vahram Dadrian fait référence à Dante en une autre occurrence, mais, contrairement à la majorité des témoins pour qui le poète offre une parfaite illustration du génocide, il met en lumière l'inutilité du poème italien face à l'écueil de la représentation des massacres. Il inverse les termes de l'usage de l'intertextualité : loin de servir à l'écriture, la référence devient la base rejetée de la transcription d'une réalité qui seule peut donner l'image de l'horreur : « Their eyes are all swollen from crying and their faces have a deathly pallor. One need not to read Dante to get a picture of Hell: one glance at these blood-drained people says it all. »¹²⁸¹. Paradoxe d'un intertexte jugé inutile mais qu'il convient cependant de connaître pour comprendre l'allusion

¹²⁷⁹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 197. (« Je me soumettais entièrement à Dieu et l'implorais, à sa convenance, de nous sauver de ce septième enfer. (Les six autres étaient le massacre de Severek en 1895, l'agitation à Severek en 1904, le massacre d'Adana en 1909, les déportations de 1914-1918, le massacre d'Alep en 1919 et le massacre de Marash en 1920.) », traduction personnelle.)

¹²⁸⁰ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 369. (« Khaht ne menait pas les caravanes de déportés vers les échoppes de Mossoul, il les menait vers cette « porte de l'enfer, d'où nul voyageur ne revient » (*Hamlet*, III, i, 79-80). », traduction personnelle.)

¹²⁸¹ *Ibid.*, p. 208. (« Leurs yeux sont tout bouffis par leurs pleurs et leurs visages sont d'une pâleur cadavérique. On n'a pas besoin de lire Dante pour se représenter l'Enfer : un coup d'œil à ces êtres épuisés résume tout. », traduction personnelle.)

et se figurer dans un second temps ce que nul ne peut désormais voir *in vivo*. Le « coup d'œil » est bien ce qui ne peut exister après le génocide : Dante apporte alors, par ricochet, la seule vision imaginable d'une réalité disparue pour qui ne l'a vécue. Il est vrai cependant que la référence dantesque est parfois remise en cause dans les témoignages de rescapés, même si cela demeure rare. Pour certains anciens déportés, et notamment les victimes des camps d'extermination nazis, Dante ne constitue qu'une allusion imparfaite à l'enfer traversé : là où d'aucuns considèrent la fiction du poète italien comme une image parfaite des massacres génocidaires, d'autres rejettent cette vision esthétique inappropriée voire amoral. Ainsi, David Rousset voit en Dante la perfection esthétique propre à donner l'image la plus aboutie de l'univers concentrationnaire : « Je ne sais rien qui puisse rendre avec une égale intensité, plastiquement, la vie intime des concentrationnaires, que la porte d'Enfer et les personnages qui en sont issus. »¹²⁸². Nul doute que c'est justement cette beauté « plastique » du poème dantesque louée par D. Rousset qui peut dérouter d'autres témoins, qui rejettent toute esthétisation de l'enfer concentrationnaire, même indirecte. Une évadée autrichienne d'un camp de la mort confie dans *Les Lettres françaises* du 27 avril 1945 le « manque d'imagination » de Dante, dont l'illustration infernale est rattrapée par une réalité autrement plus horrible, le génie littéraire se contentant d'effleurer les capacités d'une humanité vouée au Mal : « Auschwitz a plusieurs enceintes, comme l'enfer de Dante, mais Dante n'avait pas d'imagination. Il n'a jamais songé qu'on pouvait réduire des femmes à n'être plus que des bêtes, les tondre comme on tond les bêtes, les marquer comme on marque des bêtes et les abattre comme on abat des bêtes. ». Pour Elie Wiesel, Dante a dressé un tableau manichéen de l'enfer, où tout est noirceur et horreur alors que les camps ont montré que l'abjection est d'autant plus infernale qu'elle naît de l'alliance du Mal absolu et de la beauté environnante. C'est bien sur cette alchimie improbable et pourtant possible que croît l'insupportable et inénarrable douleur des déportés : « La beauté du paysage frappe comme une insulte : les nuages si proches, la forêt si dense, le calme, la qualité solennelle du tableau. Dante n'a rien compris. L'Enfer s'insère dans un décor dont la splendeur sereine vous coupe le souffle. »¹²⁸³. Bien que l'intertexte dantesque soulève quelques critiques sur sa capacité à dépasser l'écueil de l'impossible transmission de l'expérience génocidaire, il s'avère le médium privilégié pour Primo Levi.

¹²⁸² ROUSSET, David, *L'Univers concentrationnaire*, op. cit., pp. 64-65.

¹²⁸³ WIESEL, Elie, *Paroles d'étranger*, op. cit., p. 15.

En effet, toute l'écriture de Primo Levi dans *Si c'est un homme* se concentre et se construit autour de l'intertexte dantesque et des références à la Bible, qui elles, parsèment tous les récits testimoniaux arméniens étudiés. Chez P. Levi, ces dernières rejoignent d'ailleurs une interrogation métaphysique qui sera étudiée par la suite, tandis qu'elles servent principalement l'écriture des rescapés arméniens sans réelle remise en question de leurs fondements. Primo Levi nomme un des chapitres de son récit *Le Fabricant de miroirs* : « La rime à la rescousse », belle transcription de ce que constitue la référence à la poésie de Dante dans *Si c'est un homme*. P. Levi révèle un lien essentiel entre la poésie de l'écrivain italien du quatorzième siècle et l'expérience qu'il a endurée à Monowitz, annexe du camp d'Auschwitz. C'est le premier livre de *La Divine comédie, L'Enfer*, sur lequel se penche P. Levi lors de la rédaction de son œuvre, à l'instar de nombre de rescapés qui n'ont cependant souvent utilisé que l'imagerie offerte par le poème sans parvenir à en découvrir l'essence. Rappelons succinctement que Dante, dans sa trilogie, effectue un voyage, parcours initiatique, dans lequel il est guidé par le poète Virgile. Il visite ainsi les Enfers (premier livre), remonte au Purgatoire (deuxième livre) avant d'accéder au Paradis (troisième livre), où il retrouve son amante Béatrice. Dans *Si c'est un homme*, le lecteur assiste à un voyage en négatif, à la topographie inversée, où n'existent plus nulle ascension et nulle délivrance finale. De ce fait, la poésie dantesque devient l'unique médiation pour faire comprendre, et comprendre lui-même pour P. Levi, l'horreur expérimentée à Auschwitz. Cette « poésie adhère à l'expérience du camp, pénètre la vérité de la géhenne nazie » comme l'écrit Giuseppina Santagostino, qui poursuit en analysant « cette dimension matérielle de la poésie [qui] permettrait une connaissance/expérience, plutôt qu'une connaissance de l'expérience »¹²⁸⁴. Ayant éprouvé le témoignage au travers du texte poétique mis en référence, le lecteur comprend la portée cognitive de sa lecture mais également son aspect empirique. A ce propos, George Steiner a mis en lumière l'adéquation absolue du texte de Dante lorsqu'il s'agit de représenter l'enfer allemand :

On a beaucoup écrit sur les camps. Mais rien n'égale la force des observations de Dante [...]. Les camps de concentration [...] sont l'enfer transparaissant à la surface de la terre. En eux s'achève un long, minutieux travail de l'imagination. Parce que l'imagination y est plus vivace que dans toute autre œuvre, parce qu'elle place l'enfer au centre de l'ordre occidental, la *Divine Comédie* demeure, littéralement, notre guide vers la fournaise et vers les étendues glacées, vers le crochet du boucher.¹²⁸⁵

¹²⁸⁴ COLLECTIF, *Shoah mémoire et écriture, Primo Levi et le dialogue des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 10.

¹²⁸⁵ STEINER, George, *Dans le château de Barbe Bleue*, op. cit., p. 66.

Primo Levi devient alors le traducteur de ce « guide » que constitue le poème dantesque : la profonde corrélation qui se dessine entre l'univers concentrationnaire et l'imaginaire poétique ne peut se dévoiler que par l'intervention du déporté. Comme le poète Virgile guide le poète Dante dans l'Enfer (donc, finalement, dans sa propre création), Primo Levi conduit son lecteur dans l'enfer nazi en suivant le guide commun qu'est Dante. La visite de l'enfer d'Auschwitz débute dès que Primo Levi invite son lecteur à la suivre et à franchir avec lui la « porte surmontée d'une inscription vivement éclairée [...] : ARBEIT MACHT FREI »¹²⁸⁶, qui établit d'emblée une alliance entre le monde des camps et l'univers décrit dans l'*Enfer* de Dante, dont l'entrée lui révèle une inscription similaire, comme nous avons pu le voir dans les témoignages arméniens : « Vous qui entrez, laissez toute espérance. »¹²⁸⁷. Primo Levi parvient à concilier la compréhension de l'irréversible fin de sa vie passée avec un vers de Dante en parfaite adéquation : « ... Ici, le Saint-Voult ne se montre ; / Ici, l'on nage autrement qu'en ton Serque. »¹²⁸⁸.

Sans vouloir établir un inventaire exhaustif des références ou allusions dantesques, il est nécessaire de s'attarder sur certaines d'entre elles, qui s'avèrent primordiales : elles éclairent en effet le témoignage de P. Levi en l'insérant dans un univers connu du lecteur, qui lui offre la possibilité de comprendre l'expérience narrée en appréhendant des détails métaphoriques éclairés par la poésie. Ainsi, lorsque le narrateur explique simplement avoir « touché le fond » (page 37), il invite le lecteur à considérer la vérité dramatique de sa révélation, par-delà sa concision scientifique apparente. Il rappelle ici implicitement la descente en enfer du poète florentin, à travers les neuf cercles concentriques dont la dernière spirale est de loin la plus criminelle et la plus abjecte. De même, au détour d'une phrase aux apparences anodines, la barbarie diabolique d'Alex, le kapo, s'édifie grâce à l'intertexte dantesque, puisqu'il se voit doté d'un « pied léger comme le démon de Malebolge » (page 115), démon que l'on trouve au chant XXIX de l'*Enfer* : « Lorsque nous fûmes dessus l'ultime cloître / De Maleboughe [...] »¹²⁸⁹. De la même manière, le déporté Primo Levi est accueilli aux portes de l'enfer par un soldat allemand, « Charon », qui explicite sa dimension infernale, obscure pour le lecteur sans cette référence. Face à la réalité de ce « Charon » moderne, Primo Levi mêle ses souvenirs littéraires et la réalité, moins tragique que la référence, mais que le lecteur considère alors dans toute son ampleur dramatique : « [...] Au

¹²⁸⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 21.

¹²⁸⁷ DANTE, *La Divine Comédie, Enfer*, Paris, Jean de Bonnot, 1987, Chant III, p. 21.

¹²⁸⁸ *Si c'est un homme*, op. cit., p. 29.

¹²⁸⁹ *La Divine Comédie, Enfer*, op. cit., p. 266.

lieu de nous crier « gare à vous, âmes noires », il nous demande poliment si nous n'avons pas de l'argent. »¹²⁹⁰.

La référence dantesque la plus évidente et la plus essentielle se trouve au chapitre 11 de *Si c'est un homme*, intitulé « Le chant d'Ulysse », en une référence patente au chant XXVI de l'*Enfer*, où Dante rencontre Ulysse, comme Primo Levi rencontre Ulysse à travers la poésie dantesque. Il se compare d'ailleurs à Ulysse, « qui passe la nuit à raconter son odyssee à Alcinoos », comme lui lors de son retour des camps. « Le chant d'Ulysse » est le chapitre charnière de *Si c'est un homme*, sur lequel pivote l'écriture et se révèle le sens du camp d'extermination et de l'expérience vécue par P. Levi. Le témoignage effectue un virage à angle droit et passe de la description et de l'analyse d'un univers absurde – au sens camusien – à l'analyse d'un monde certes barbare mais où l'humain subsiste ainsi que le Sens. La poétique de Dante et la mémoire collective qui en est issue effectuent cette jonction entre un univers dénué de sens et un monde invraisemblablement sensé. Plus exactement, c'est la médiation poétique de l'expérience concentrationnaire qui lui confère un sens, son sens : la vérité du camp naît par l'imaginaire poétique de Dante.

C'est sous le prétexte d'une leçon d'italien qu'apparaît le texte dantesque, pré-texte à *Si c'est un homme*. *La Divine Comédie*, dans une sorte d'intuition de la part de du déporté P. Levi, devient le médiateur de la compréhension d'une langue étrangère avant de devenir parfaite médiation de la compréhension d'une expérience étrangère. Dans l'urgence d'un temps limité (une heure pour aller chercher la soupe), Primo Levi se charge d'apprendre quelques mots d'italien à Jean, un jeune déporté français, « Pikolo »¹²⁹¹, avide d'élargir sa culture. *A priori*, Primo Levi jette son dévolu sur la poésie dantesque sans comprendre l'étendue latente de ce choix : « ... Le chant d'Ulysse. A savoir comment et pourquoi cela m'est venu à l'esprit : mais nous n'avons pas le temps de choisir [...]. »¹²⁹². Loin de rester dans cette dimension pédagogique, l'épisode va prendre une signification de plus en plus primordiale, essentielle, jusqu'à cette « fulgurante intuition » qui éclaire l'expérience concentrationnaire à la lumière de l'expérience littéraire. Comme le résume Alain Parrau,

¹²⁹⁰ *Si c'est un homme*, op. cit., p. 20.

¹²⁹¹ Le Pikolo était un détenu, souvent jeune, chargé d'aller chercher les repas pour son commando de travail.

¹²⁹² LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 119.

« c'est l'œuvre littéraire comme dépositaire du sens de l'insensé, *ultima ratio* de l'évènement des camps »¹²⁹³.

Les vers de Dante se matérialisent littéralement entre Pikolo et Primo Levi et leur apparence inexplicable s'efface pour dévoiler l'efficacité et l'adéquation des vers du vingt-sixième chant de l'*Enfer*, adéquation qui surprend P. Levi lui-même. Ainsi, il explique l'étrangeté qu'il ressent face au texte poétique de Dante, texte qui se dote d'une dimension inédite dans et par la relecture empressée qu'en fait le déporté Levi : « Quelle étrange sensation de nouveauté on éprouve à tenter d'expliquer brièvement ce qu'est *La Divine Comédie*, la structure de l'enfer, le contrapasso. »¹²⁹⁴. Les premiers tercets, sans adéquation véritable avec l'horreur d'Auschwitz, sont vite dépassés et, après un « trou de mémoire » et un nouveau « fragment inutilisable » - P. Levi comprenant donc, même inconsciemment, l'utilisation pragmatique qu'il peut faire de la poésie dantesque -, un vers isolé surgit de la mémoire défaillante du déporté : « ... Ma misi me per l'alto mare aperto. »¹²⁹⁵. Ce fragment est vite jugé « utilisable », si ce n'est essentiel. Primo Levi laisse le doute planer : l'utilité de ce vers concerne-t-il la leçon d'italien délivré à Pikolo ou est-il utilisable pour éclairer l'expérience concentrationnaire ? L'ambiguïté fait le sel du récit, l'important, c'est que « ce vers adhère à des choses qu'on connaît ; il filtre, évoque, renouvelle, réinscrit l'expérience vécue dans la matière d'une temporalité complexe : faite du présent du camp, du passé de la lecture de Dante, du passé de l'expérience de la mer, du temps mythique, des situations historiques dans lesquelles le mythe se reproduit. »¹²⁹⁶.

Le dialogue s'établit entre deux êtres, opus unique dans *Si c'est un homme*, et mêle autour de Dante deux expériences et leurs souvenirs culturels et personnels. Le camp de concentration permet au déporté de comprendre la profondeur du texte dantesque : « [...] Il fallait que je vienne au Lager pour m'apercevoir que c'est le même tour que tout à l'heure [...]. »¹²⁹⁷. Le tercet suivant, « Considerate la vostra semenza ; / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e conoscenza. »¹²⁹⁸, prononcé dans la réalité tragique du camp, se pare d'une puissance extraordinaire et attire l'attention de Pikolo, lié au narrateur dans une

¹²⁹³ PARRAU, Alain, *Ecrire les camps*, op. cit., p. 260.

¹²⁹⁴ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 119.

¹²⁹⁵ *Ibid.*, « ... Mais je repris la mer, la haute mer ouverte. »

¹²⁹⁶ COLLECTIF, *Shoah mémoire et écriture, Primo Levi et le dialogue des savoirs*, op. cit., p. 59.

¹²⁹⁷ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 121.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, « Considérez quelle est votre origine ; / vous n'avez pas été faits pour vivre comme brutes, / mais pour ensuivre et science et vertu. ».

même lecture du texte poétique et de l'expérience concentrationnaire, par-delà l'obstacle de la langue :

Et c'est comme si moi aussi j'entendais ces paroles pour la première fois : comme une sonnerie de trompettes, comme la voix de Dieu. L'espace d'un instant, j'ai oublié qui je suis et où je suis.

Pikolo me prie de répéter. Il est bon, Pikolo, il s'est rendu compte qu'il est en train de me faire du bien. A moins que, peut-être, il n'y ait autre chose : peut-être que, malgré la traduction plate et le commentaire sommaire et hâtif, il a reçu le message, il a senti que ces paroles le concernent, qu'elles concernent tous les hommes qui souffrent, et nous en particulier, qu'elles nous concernent nous deux [...].¹²⁹⁹

Il apparaît ici que le texte dantesque recule les barrières du déporté et lui permet de s'évader dans la beauté poétique et la nouvelle signification de son expérience, qui se révèle grâce à Dante. Notons par ailleurs que le premier terme du tercet, « considerate », est repris par Primo Levi dans son poème inaugural, « Si c'est un homme » : « Considérez si c'est un homme... »¹³⁰⁰, plaçant d'entrée son témoignage sous l'égide du poème dantesque, lien entre deux mondes *a priori* inconciliables, entre le mythe et la réalité de l'enfer. Arrivé au terme du temps qui lui était alloué, le déporté P. Levi se presse pour tenter de reconstituer la continuité du poème de Dante. « Peine perdue » apparemment, à cause d'une mémoire défaillante, mais, au détour de l'oubli et du silence, la conclusion du chant d'Ulysse surgit, comme le paroxysme du lien qui unit désormais l'imaginaire dantesque et la réalité du camp : « Tre volte il fe' girar con tutte l'acque, / Alla quarta levar la poppa in suno / E la prora ire in giu, come altrui piacque... »¹³⁰¹. Dès lors, la presse du temps prend une toute autre dimension : ce n'est plus le temps imparti par le SS pour aller chercher la soupe, mais la fragilité de la vie qui oblige P. Levi à partager sa découverte essentielle du message contenu dans l'*Enfer* et qui s'adresse, par-delà les siècles, aux déportés mêmes :

[...] Avant qu'il ne soit trop tard [...] il faut que je lui parle [...] de quelque chose de gigantesque que je viens d'entrevoir à l'instant seulement, en une fulgurante intuition, et qui contient peut-être l'explication de notre destin, de notre présence ici aujourd'hui...¹³⁰²

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 122, « Par trois fois dans sa masse elle la fit tourner : / Mais à la quarte fois, la poupe se dressa / Et l'avant s'abîma, comme il plut à quelqu'un... ».

¹³⁰² *Ibid.*, p. 123.

Ainsi, les vers de *La Divine Comédie* sont la médiation de l'expérience du camp. Celle-ci, à son tour, devient un reflet de la poésie dantesque en la chargeant d'un nouveau sens, redéfinissant la Shoah à la lumière du texte médiéval, et simultanément le Moyen-âge et le mythe d'Ulysse à la lueur du témoignage sur le camp. L'exemple mythique d'Ulysse, transmis par Dante, sert la compréhension du déporté Levi, et des lecteurs de *Si c'est un homme*, mais cette compréhension demeure au stade d'une « intuition », il n'y a pas d'explication possible : si Ulysse et ses compagnons ont dépassé des limites autorisées et ont été punis par leur Dieu, le mystère de la « faute » dans le camp demeure complet. Primo Levi comprend simplement l'existence probable d'une possible explication. La médiation poétique et la réalité concentrationnaire s'unissent et ne font plus qu'une, « Infin che l'mar fu sopra noi rinchinso. »¹³⁰³. De ce fait, la poésie dantesque, seule médiation envisageable pour faire comprendre et pour surmonter l'horreur du vécu concentrationnaire n'est pas envisagée comme un sens inamovible, intouchable. Elle se trouve au contraire transformée, redéfinie par l'expérience de l'horreur car « chaque texte de témoignage procède à une transmission littéraire : Levi relit et réécrit l'*Enfer* de Dante dans *Si c'est un homme* »¹³⁰⁴.

Pour sa part, Grigoris Balakian se plaît à user de références à la poésie arménienne dans son *Golgotha* comme Primo Levi la poésie dantesque. Certains poèmes se font ainsi l'écho de l'expérience concentrationnaire sur le thème commun à l'époque du poème et à la déportation contemporaine de l'exil, de la perte de la patrie tant chérie :

Combien était prophétique l'inspiration qui animait le poète arménien chantant l'existence et l'amertume de l'exilé en ces paroles adressées à la grue annonciatrice de printemps [Suit le poème].¹³⁰⁵

La poésie arménienne présente ainsi un reflet de la réalité génocidaire, et permet à Grigoris Balakian de décrire indirectement les horreurs vécues par la poésie annonciatrice d'Avétis Aharonian, étonnamment proche des massacres présents :

Bien qu'elles aient chanté très bas, leurs voix mélodieuses portaient jusqu'à moi des paroles qui trouvaient écho dans mon âme : « caravane... », « morts solitaires et sans sépulture... », « larmes... », « obscures forêts... », « ennemi... », « vengeance... ». Mon âme était en houle. Dans mon esprit défilaient les épisodes sanglants du Golgotha

¹³⁰³ *Ibid.*, p. 123, « Jusqu'à tant que la mer fût sur nous refermée. ».

¹³⁰⁴ COLLECTIF, *Les Camps et la littérature*, op. cit., p. 61.

¹³⁰⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., p. 9.

arménien [...]. Des squelettes... des crânes... Comment dormir ? Et si le poète arménien avait vu et entendu tout ce que j'ai vu et entendu, qu'aurait-il écrit ?.. afin de permettre aux générations arméniennes à venir de se représenter sous des couleurs réelles les épisodes tragiques de ce dernier grand naufrage arménien.¹³⁰⁶

Reste que la poésie antérieure aux crimes semble un médium à même de représenter de la façon la plus « réelle » les épisodes les plus tragiques pour la nation arménienne. Grigoris Balakian inscrit ainsi au sein de son témoignage des poèmes d'Hovhannès Hovhannessian, chanteur de la future résurrection du peuple arménien et annonciateur de futurs épisodes tragiques :

Interprète véridique des espoirs indestructibles de libération et de salut définitif nourris par son peuple, le poète arménien du Caucase Hovhannès Hovhannessian, [...] les célèbrera par un poème écrit en 1912 à Vagharchapat :

*Nous accomplissions ensemble un voyage,
Brisé de fatigue, découragé, tu t'es soudain arrêté,
Et tu as dit : « Regarde, le ciel assombri
Nous prépare une tempête terrifiante ! »*

*Qu'importe si d'épais nuages s'accumulent,
Que l'orage gronde, fulminent sur nos têtes les éclairs,
Marche en avant, inébranlable, sans désespoir,
Au bout du chemin, camarade, c'est le soleil qui nous attend !
[...]¹³⁰⁷*

La médiation poétique des pires événements du génocide s'avère rapidement, à l'image du *Golgotha arménien* lui-même, médiation poétique d'un espoir indéfectible en l'émergence d'une nouvelle nation arménienne, ressuscitée. C'est le même poète qui crée le lien entre le naufrage de la nation et sa résurgence espérée de tous les rescapés. Comme l'explique Grigoris Balakian :

Nous tous qui avons emprunté le chemin du Golgotha arménien et qui avons survécu pensions comme le poète Hovhannès Hovhannessian :

*Il ne m'apparaît debout à moi non plus,
Je ne le vois pourtant comme un tas de ruines,
Je ne dis pourtant que c'est notre dernière heure,
Et que sur cette terre nous n'avons plus de place.¹³⁰⁸*

¹³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 140-141.

¹³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 154-155.

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p. 190.

Grigoris Balakian met d'ailleurs en lumière la consécration finale d'un peuple quasi annihilé mais survivant, cette « Arménie cette fois indépendante où les Arméniens pouvaient se rassembler, croître, se développer et réaliser grâce au génie bâtisseur et créateur propre à leur race ce que chantait le poète Hovhannessian : *Et tu verras des palais splendides, / Là où tes yeux voient à présent des cadavres.* »¹³⁰⁹. Etonnante adéquation d'une poésie à un génocide simplement en germe, que transmet Grigoris Balakian !

- Références mythologiques.

La poésie n'est pas l'unique médium de l'expérience génocidaire. Primo Levi utilise également, à l'instar de Grigoris Balakian, Vahram Dadrian ou, à une moindre mesure, Papken Injarabian, diverses références à la mythologie gréco-latine. L'imaginaire mythique recouvre alors la réalité des génocides, s'incarne véritablement dans la tourmente génocidaire. Le mythe se dote simultanément dans les témoignages des rescapés d'une dimension nouvelle. L'expérience génocidaire débouche dans *Si c'est un homme* sur une reformulation du mythe, désormais concrétisé et éclairé dans ses erreurs ou impasses antérieures. P. Levi recadre ainsi l'aphorisme latin *memento mori* selon la nouvelle « sagesse » du camp :

C'est dans cette baraque du K.B. [l'infirmier] [...] que nous avons appris [...] combien, au lieu de nous dire : « Rappelle-toi que tu dois mourir », les sages de l'Antiquité auraient mieux fait de nous mettre en garde contre cet autre danger, autrement redoutable [la déshumanisation].¹³¹⁰

Il s'avère donc qu'Auschwitz creuse l'écart entre la sagesse latine et la réalité abjecte. L'inadéquation de la philosophie antique à la vérité de l'expérience concentrationnaire n'entraîne pas pour autant un phénomène de « table rase » de la part de P. Levi. Il ne cherche pas à détruire les fondements de la sagesse antique mais au contraire, il construit la « sagesse » nouvelle du déporté sur les bases du précepte latin, y appuyant son analyse pour finalement le dépasser, sans l'annihiler. Sa « sagesse » ne se crée pas *ex nihilo* mais elle naît de la confrontation dialectique avec le passé, opposant la vérité des camps révélée à la philosophie antique. En conséquence, suivant la même idée, les mythes se concrétisent au

¹³⁰⁹ *Ibid.*, p. 191.

¹³¹⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 58.

cœur du génocide, comme le mythe de Tantale, qui quitte la sphère de l'imaginaire pour devenir le supplice réel de tous les déportés :

Ils rêvent qu'ils mangent [...]. C'est un rêve impitoyable, celui qui a créé le mythe de Tantale devait en savoir quelque chose. Non seulement on voit les aliments, mais on les sent dans sa main, distincts et concrets, on en perçoit l'odeur riche et violente ; quelqu'un nous les approche de la bouche, mais une circonstance quelconque, à chaque fois différente, vient interrompre le geste.¹³¹¹

On constate ici que le rêve de Tantale incarne parfaitement l'impossibilité des déportés d'obtenir ce dont ils ont le plus besoin, qui est présent, visible, mais intouchable, inatteignable. La référence à Tantale s'avère d'ailleurs récurrente dans les témoignages de rescapés. Papken Injarabian transcrit ainsi le rêve qui l'assaille chaque nuit, à l'instar de Primo Levi quelques décennies plus tard, dans lequel Tantale se laisse apercevoir, même si l'allusion demeure tacite :

La nuit, surtout, ça devient insupportable. Toujours le même rêve : je suis devant une table, croulant sous des mets variés, abondants. Je me réveille et c'est la crampe fatale, le crâne vide, la salive aux bords des lèvres. C'est l'obsession.¹³¹²

L'allusion devient explicite chez Vahram Dadrian, qui se réfère à Tantale, comme les deux rescapés précédents, au sujet des rêves qui l'assaillent dans le camp de réfugiés où la faim se concrétise de façon onirique dans le supplice de Tantale :

Having no choice, we lay down in the tents and spent another sleepless night in the Haifa refugee camp, in torments similar to those of Tantalus.¹³¹³

Grigoris Balakian mentionne également de façon patente Tantale et n'hésite pas à citer la source même de son intertexte :

Nous étions comme Tantale puni des dieux décrit par l'immortel Homère, qui était plongé jusqu'au cou dans l'eau aux enfers ; quand pour étancher

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 65.

¹³¹² INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, p. 173.

¹³¹³ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 344. (« N'ayant pas le choix, nous nous sommes couchés dans les tentes et avons passé une autre nuit sans sommeil dans le camp de réfugiés d'Haïfa, dans des tourments similaires à ceux de Tantale. », traduction personnelle.)

sa soif il voulait boire, le niveau de l'eau baissait, et quand il voulait manger les pommes sur les branches suspendues au-dessus de sa tête, les branches se relevaient.

Nous voyions le pain, mais nous ne pouvions l'acheter pour le manger ; l'eau des sceaux [*sic*] ballotés se renversait, et il ne nous restait plus qu'à envier le sol de la rue qui l'absorbait.¹³¹⁴

Il est étonnant de constater que, contrairement aux autres rescapés qui se contentent de citer Tantale, Grigoris Balakian se fait le traducteur d'Homère en s'attardant sur les détails du supplice de Tantale, s'assurant par-là que le lecteur comprenne l'importance et le sens exact de cet intertexte. En effet, la citation homérique cède la place à la description des souffrances endurées par les déportés arméniens, sans que celle-ci n'ait besoin d'être développée puisque l'image de Tantale se superpose aisément au martyr arménien. G. Balakian revient dans son témoignage sur cette référence à Homère, même si cette seconde occurrence demeure au stade de l'allusion discrète : point n'est besoin de réitérer l'intertexte puisque celui-ci est désormais connu du lecteur. G. Balakian se contente alors de renouveler sa description du calvaire inhumain des déportés.

Ce fut la goutte qui fait déborder le vase. Nous ne pouvions plus tolérer autant d'inhumanité et de sadisme ; nous étions tenaillés par une faim qui tordait nos estomacs et nos intestins vides, nous avions du pain devant les yeux et l'on nous interdisait d'en acheter avec notre argent.¹³¹⁵

Alors que les rescapés arméniens se réfèrent à Tantale comme une image mythique appartenant au passé et éclairant le présent du génocide turc, Primo Levi actualise l'intertexte d'Homère dans *Si c'est un homme* en renversant les termes du mythe et de la réalité : ceux qui ont « créé » le mythe, qui l'ont concrétisé, ce sont les nazis, qui ont installé l'enfer dans le monde réel, en offrant une image actualisée, « moderne » :

C'est cela l'enfer. Aujourd'hui, dans le monde actuel, l'enfer, ce doit être cela : une grande salle vide, et nous qui n'en pouvons plus d'être debout, et il y a un robinet qui goutte avec de l'eau qu'on ne peut pas boire [...].¹³¹⁶

¹³¹⁴ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 238.

¹³¹⁵ *Ibid.*, p. 318.

¹³¹⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, pp. 20-21.

Notons que Robert Antelme souligne dans *L'Espèce humaine* la nature mythique de l'idéologie nazie, qui se rattache pour lui à une mythologie nouvelle, qui devient une base de destruction de l'humanité là où la mythologie antique révélait des mythes fondateurs de l'humanité. R. Antelme constate : « Dans la mythologie nazie, c'est l'avènement d'Hitler qui avait révélé le mal [...]. »¹³¹⁷.

Il est évident que Primo Levi comprend qu'il vit dans l'imaginaire incarné du poète italien et des mythes gréco-latins. Face au docteur Pannwitz, qui doit décider de son destin (le travail de chimiste au laboratoire ou la mort à petit feu d'un travail hivernal en extérieur), tel Minos en son tribunal infernal, Primo Levi se sent de la même manière « comme Œdipe devant le Sphinx »¹³¹⁸. Le lecteur ne peut être confronté à comparaison plus parfaite : P. Levi par son expérience et à travers son témoignage réécrit la mythologie, la remanie en l'insérant, perméable, dans la réalité des camps. Cette référence au Sphinx n'est d'ailleurs pas la première dans *Si c'est un homme*, même si elle est la plus significative. On trouve ainsi une image dont l'essence est plus visuelle que la précédente, et permet au lecteur de s'imaginer une des scènes emblématiques du camp, sans que la comparaison au Sphinx ne contienne un sens caché comme c'était le cas dans la citation précédente :

Postés chacun dans son coin habituel, la Bourse accueille les marchands de profession ; au premier rang desquels les Grecs, immobiles et silencieux comme des sphinx, accroupis sur le sol derrière leurs gamelles de soupe épaisse, fruit de leur travail, de leurs trafics et de leur solidarité nationale.¹³¹⁹

De la même manière, la référence mythologique sert à envisager les traits des déportés dont parle P. Levi, comme Elias par exemple qui « agrandi dans les mêmes proportions, [...] ferait un bon modèle pour un Hercule »¹³²⁰. Dans *To the Desert*, Vahram Dadrian emploie parfois une référence mythologique sans que celle-ci ne confère une quelconque signification supplémentaire à ce qu'aurait pu offrir une comparaison banale. Simplement, l'image mythologique donne au référent une assise culturelle précédemment acquise par le lecteur, comme c'est le cas dans l'ironique comparaison du trésor du patriarcat arménien de Jérusalem aux tonneaux percés des Danaïdes. V. Dadrian laisse transparaître sa déception cynique dans

¹³¹⁷ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 78.

¹³¹⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 112.

¹³¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹³²⁰ *Ibid.*, p. 102.

le jugement impitoyable qu'il transmet sur le patriarcat : « The treasury is like the jars of the Danaïds: always empty despite the generous inflow of national wealth. »¹³²¹.

Par ailleurs, la mythologie parvient à offrir un poids aux comparaisons employés dans *Si c'est un homme* et confère une profondeur signifiante à ce qui aurait pu paraître anodin. P. Levi explique ainsi : « La plupart du temps, un homme de confiance du Block s'installe devant la porte et, tel Polyphème, nous tâte au passage lorsque nous sortons : ceux qui sont mouillés reçoivent un ticket, ceux qui sont secs reçoivent cinq coups de fouet. »¹³²². L'intertexte d'Homère laisse entrevoir au lecteur la situation dramatique dans laquelle sont enfermés les déportés, prisonniers non plus d'un simple gardien, mais d'un cyclope, qui met en lumière la disproportion d'un duel inique, voué à l'échec pour les déportés, loin d'être comparés à Ulysse, vainqueur du cyclope Polyphème. Vahram Dadrian charge également son témoignage d'une profondeur inégalée par les comparaisons simples, grâce aux intertextes mythologiques. Il compare ainsi la menace quotidienne de la mort qui plane sur les déportés arméniens au sort de Damoclès, dont la vie ne tenait littéralement qu'à un fil. La fin momentanée de la déportation marque la fin de la menace digne de Denys l'Ancien, tyran de Damoclès :

We think that our roaming like gypsies, in the sun and the thick dust along the road, has come to an end. [...] No more will the terror of massacre hang over our heads like the sword of Damocles [...].¹³²³

De façon similaire, un simple brigand kurde se couvre d'une grandeur morale inattendue alors qu'il tue un des bourreaux des Arméniens réfugiés à Jeresh et devient dans le journal de Vahram Dadrian une incarnation moderne de la déesse grecque de la vengeance, Némésis. Cette grandeur acquise à l'aune de la mythologie est d'autant plus évidente qu'elle surgit dans une phrase toute entière articulée autour du sème de la vengeance, Yusuf prenant les traits d'un merveilleux pléonasmе, une « Némésis vengeresse » : « [...] I no longer had to deal with a criminal, but with a revenging Nemesis – he had, at least indirectly, taken revenge for all the blood shed in Jeresh. »¹³²⁴.

¹³²¹ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 325. (« La trésorerie est comme les tonneaux des Danaïdes : toujours vide malgré l'afflux généreux de la richesse nationale. », traduction personnelle.)

¹³²² LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 158.

¹³²³ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 105. (« Nous pensons que notre errance digne de gitans, sous le soleil et dans l'épaisse poussière de la route, arrive à sa fin. [...] L'effroi d'être massacré ne pèsera plus au-dessus de nos têtes comme l'épée de Damoclès [...]. », traduction personnelle.)

¹³²⁴ *Ibid.*, p. 271. (« Je n'avais plus affaire à un criminel, mais à une Némésis vengeresse – il avait, du moins indirectement, vengé le sang versé à Jeresh. », traduction personnelle.)

- Intertextes littéraires.

L'usage de l'intertextualité ne se circonscrit pas dans les témoignages que nous étudions à des références à la poésie de Dante ou à la mythologie gréco-latine. Les autres intertextes littéraires restent en grande majorité allusifs dans les récits arméniens ou dans *Si c'est un homme*, mais ils s'avèrent souvent véritables citations dans *L'Écriture ou la vie*. Il est intéressant de constater que les rescapés arméniens, comme le préfigurait l'usage des références dantesques ou mythologiques, ont à cœur d'inscrire leurs témoignages dans la culture occidentale. Ceci est d'autant plus étonnant qu'il nous a été donné de voir précédemment que la plupart des récits testimoniaux issus du génocide turc ont été rédigés dans la langue maternelle des victimes. Ainsi, la volonté de témoigner en langue arménienne paraît paradoxale face au dessein d'employer au sein du récit des références occidentales, preuve d'une indéniable volonté d'écrire pour un lectorat le plus large possible, contrecarrée par l'inscription de ce témoignage en une langue peu connue hors des frontières arméniennes. Ce paradoxe peut toutefois être envisagé comme une volonté d'allier une langue niée par le génocide même à des références issues de la culture diasporique, ultimes échappatoires à l'intransmissibilité du crime.

Il n'est pas rare que les rescapés emploient des intertextes pour faire preuve de ce qu'ils narrent : les références contemporaines, notamment aux textes de témoins occidentaux, servent ainsi à asseoir le statut documentaire des récits testimoniaux. Alors que l'intertextualité appuie dans le cas du génocide nazi la littéarité des témoignages, elle peut *a contrario*, dans le cas arménien, enfermer un peu plus le témoignage dans son statut de preuve à fournir face à la perpétuelle négation du crime par ses auteurs. On peut lire à ce propos à la page 62 de *Neither To Laugh nor To Weep* la citation d'une déclaration de Henry Morgenthau, l'ambassadeur américain à Constantinople, qu'Abraham Hartunian insère dans son récit comme un hommage rendu à la bravoure du diplomate américain et simultanément, une preuve indirecte des arguments qu'il mentionne lui-même au fil de son témoignage. Grigoris Balakian mentionne également le témoignage de Henry Morgenthau et celui du vicomte Bryce bien qu'il rédige son témoignage dans les années qui suivent le génocide. La mention des œuvres de ces témoins occidentaux dignes de foi permet à G. Balakian d'indiquer au lecteur une piste à suivre pour la compréhension de l'attitude jeune-turque, sans avoir à encombrer son propre récit d'analyses essentielles certes, mais susceptibles de rendre son témoignage indigeste. Il se contente alors de renvoyer son lecteur aux récits cités tout en

donnant une assise documentaire indirecte à son récit testimonial : « Sur ce point, il suffit de jeter un coup d'œil sur les mémoires de Morgenthau, ainsi que sur le *Livre Bleu* publié par le gouvernement anglais sur l'extermination des Arméniens signé par James Bryce. »¹³²⁵. L'emploi de ces références aux témoignages d'autres témoins demeurent cependant rares dans les récits arméniens, à l'instar d'ailleurs des intertextes littéraires à proprement parler. En effet, chez Abraham Hartunian, on ne trouve qu'une citation de Spinoza, épigraphe qui donne d'ailleurs son titre au récit du pasteur arménien : « I have determined neither to laugh nor to weep over the actions of men, but merely to understand them. »¹³²⁶. Cette épigraphe oriente d'emblée le lecteur sur le dessein d'A. Hartunian qui indique par cet intertexte vouloir dépasser le pathétique de l'expérience pour parvenir à sa compréhension et conférer à son texte une dimension didactique patente. Comme l'explique N. Piégay-Gros, « Les épigraphes, loin de constituer un simple ornement, sont donc une invitation à la compréhension, à l'interprétation et à la relecture. »¹³²⁷. Cet intertexte spinozien est d'autant plus intéressant qu'il est l'unique référence littéraire du témoignage d'Abraham Hartunian qui, reprise dans le titre même, semble chapeauter tout le récit postérieur, en être la phrase clé qui en permet la compréhension. De la même façon, Jorge Semprun inaugure *L'Écriture ou la vie* de deux épigraphes qui symbolisent la quête de l'ancien déporté. La première, de Maurice Blanchot, concerne l'écriture du témoignage et résume le dilemme éprouvé par J. Semprun, tiraillé entre oubli et souvenir, écriture ou vie tout en le justifiant : « Qui veut se souvenir doit se confier à l'oubli, à ce risque qu'est l'oubli absolu et à ce beau hasard que devient alors le souvenir. ». La seconde, d'André Malraux, se rapporte à l'expérience concentrationnaire – et indirectement à l'écriture – et condense la recherche de J. Semprun sur la notion kantienne de « Mal absolu » : « [...] Je cherche la région cruciale de l'âme où le Mal absolu s'oppose à la fraternité. ». Jorge Semprun place donc son témoignage sous l'égide de deux textes qui préviennent le lecteur des tenants de la quête et de l'écriture de l'ancien déporté. Notons d'ailleurs que l'épigraphe d'André Malraux ponctue l'espèce de quête initiatique et recherche scripturaire que constitue *L'Écriture ou la vie*, puisqu'elle se voit réitérée au cours du récit, comme un phare inébranlable pris dans les tourbillons du génocide et les spirales de l'écriture semprunienne : « Une méditation, pour le dire avec les mots qu'André Malraux écrirait

¹³²⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 100.

¹³²⁶ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, (« J'ai décidé de ni rire ni pleurer sur les actions des hommes, mais simplement de les comprendre. », traduction personnelle.)

¹³²⁷ PIEGAY-GROS, Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, *op. cit.*, p. 102.

seulement trente ans plus tard, sur « la région cruciale de l'âme où le Mal absolu s'oppose à la fraternité. »¹³²⁸.

Nous ne trouvons que ces deux épigraphes dans notre corpus mais il n'est pas rare de trouver des références à la littérature au cœur des récits testimoniaux. Il est intéressant de constater que certaines références – comme c'était le cas avec le poème de Dante – se rencontrent tant dans les récits des rescapés arméniens que dans les témoignages issus des camps nazis. Ainsi de la référence globale au théâtre qui devient un *topos* dans les textes nés de génocides. Papken Injarabian compare l'expérience dramatique des massacres au théâtre antique et son *fatum* qui dirige la destinée des personnages : « Dans ces sortes de drames, aveugles et sourds comme l'antique tragédie, étaient ainsi entraînés des gens simples que tenaillait, bien plus que la haine, la terrible nécessité quotidienne. »¹³²⁹. Primo Levi décrit des événements du camp qu'il rapporte à des scènes de drame, et notamment des pièces médiévales liturgiques, comme des mystères :

Désormais nous sommes à bout de surprises. Il nous semble assister à quelque drame extravagant, un de ces drames où défilent sur scène les sorcières, l'Esprit Saint et le démon.¹³³⁰

Le drame tourne vite à la farce dans un univers concentrationnaire dénué de sens, où ne règne plus que l'absurde. Primo Levi constate ainsi allusivement le caractère farcesque des règles d'intégration au camp : « C'est d'ailleurs tout le processus d'intégration dans cet univers nouveau, qui nous apparaît sous un jour grotesque et dérisoire. »¹³³¹. L'allusion devient explicite quelques pages plus loin, alors que le décor du camp se dévoile en musique pour les déportés :

Près de l'entrée, une fanfare commence à jouer : elle joue *Rosamunda*, la chansonnette sentimentale du moment, et cela nous semble tellement absurde que nous nous regardons entre nous en riant nerveusement ; nous nous sentons comme soulagés, tout ce rituel n'est peut-être qu'une énorme farce dans le goût teutonique.¹³³²

¹³²⁸ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 65.

¹³²⁹ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, tapuscrit, p. 130.

¹³³⁰ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 24.

¹³³¹ *Ibid.*, p. 28.

¹³³² *Ibid.*, p. 30.

Curieuse image d'une farce à laquelle assistent les déportés, tout en étant simultanément les principaux acteurs, « bonhommes de bois » qui « suivent scrupuleusement le rythme de la fanfare », jouant le rôle tragique qui leur sera fatal.

Les références théâtrales et dantesques ne sont pas les seuls intertextes dans les témoignages issus de génocide. Il n'est pas rare de rencontrer des références à certains grands textes de la littérature occidentale au fil des récits. Notons d'ailleurs que ces références ne sont pas l'apanage des rescapés européens mais concernent tout aussi bien les témoins arméniens. Ainsi, comme le kurde barbare se transformait en « Némésis » en vengeant le sang arménien, l'obsession meurtrière pathologique des Fellahs qui combattent l'armée britannique rappelle à Vahram Dadrian le célèbre personnage de Cervantès :

Another Don Quixote tortured Kapriel the gun smith for refusing to repair a broken rifle for free: in his words 'trying to sabotage the battle that will be waged against the British!'.¹³³³

Vahram Dadrian n'hésite pas à recourir à des références classiques pour un lecteur européen, et notamment français. Au détour des pages écrites lors de la déportation à travers le désert surgit une mention étonnante de l'œuvre majeure de Victor Hugo, *Les Misérables* :

We were getting caught in quicksand, like a scene from *Les Misérables*. No one could help us. And, as hundreds of people looked on, we would have sunk to the bottom if the horse hadn't sensed the danger and made a supernatural effort to leap back.¹³³⁴

Cette référence hugolienne - qui rappelle l'épisode épique dans lequel Jean Valjean échappe à l'enlèvement dans les égouts de Paris - dans le journal d'un adolescent arménien n'est pas aussi surprenante qu'il y apparaît de prime abord. Archag Tchobanian, arménien exilé dès les premiers massacres et père fondateur du mouvement arménophile en France, soulignait l'importance d'un écrivain comme Victor Hugo dans la culture arménienne :

¹³³³ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 251. (« Un autre Don Quichotte a torturé Kapriel le forgeron parce qu'il avait refusé de réparer gratuitement un fusil endommagé : d'après ses dires « parce qu'il essayé de saboter la bataille qui allait être menée contre les Britanniques. », traduction personnelle.)

¹³³⁴ *Ibid.*, p. 54. (« Nous étions pris dans des sables mouvants, comme dans une scène des *Misérables*. Personne ne pouvait nous aider. Alors que des centaines de personnes nous observaient, nous aurions coulé jusqu'au fond si le cheval n'avait pas senti le danger et fait un effort surnaturel pour se dégager. », traduction personnelle.)

Nous aimons les grands écrivains français avec la même affection intime que nous portons à nos maîtres nationaux... Le rôle éducateur, ennoblissant, joué chez nous par des livres comme *Les Misérables*, de Victor Hugo ou les romans chevaleresques d'Alexandre Dumas père, en particulier *Les Trois mousquetaires*, est inestimable.¹³³⁵

A. Tchobanian note par ailleurs que « le nom de Hugo est devenu pour les Arméniens un nom symbolique : il signifie la justice, la liberté, la beauté, le courage, la noble souffrance pour l'Idée. »¹³³⁶. Certains auteurs classiques, à l'image de Dante, sont fréquemment employés en raison de l'adéquation de leurs textes au génocide. Les contes fantastiques d'E. A. Poe ou les récits absurdes se présentent comme des images en parfaite corrélation avec la folie turque ou nazie et l'abjection inouïe du crime. David Rousset, dans *L'Univers concentrationnaire*, décrit la concrétisation dans la folie génocidaire nazie du monde absurde issu de l'imagination d'Alfred Jarry ou de Franz Kafka: « Ubu et Kafka perdent les traits d'origine liés à leur histoire pour devenir des composants matériels du monde. »¹³³⁷. On peut lire dans un article du *Figaro* daté du 5 juin 1945 l'idée similaire d'une actualisation concrète de l'univers imaginaire de Baudelaire dans et par l'expérience concentrationnaire : « Ce revenant de Mauthausen, dont la tête rasée porte encore la tonsure en croix qui marquait les condamnés à mort, comme je lui parle de ses souffrances : « Oui, me répond-il, le divin remède à nos impuretés, nous en avons été comblés vraiment ». Et le mot de Baudelaire sort de sa bouche émaciée comme si ce n'avait jamais été de la littérature, même comme si sa nature meurtrie et vivifiée en avait recréé la vérité. ». Dans *Si c'est un homme*, P. Levi se plaît à inclure une allusion à Dostoïevski en décrivant Auschwitz comme l'incarnation de la fictive « maison des morts » de l'écrivain russe : « Je n'ai jamais revu Schlome, mais je n'ai pas oublié son visage d'enfant, grave et doux, qui m'a accueilli sur le seuil de la maison des morts. »¹³³⁸. Cette allusion apparaît ici comme un clin d'œil à un possible lecteur lettré plus qu'à une échappatoire à une improbable compréhension du récit concentrationnaire. De la même manière, lorsque P. Levi compare un déporté sur le chemin de la déshumanisation aux chiens décrits dans l'œuvre de Jack London, il ne confère pas à la référence la même intensité et le rôle essentiel de faire comprendre l'expérience concentrationnaire. Il semble s'agir ici d'établir non plus un « pont entre deux rives » mais d'ajouter à celui-ci une connivence esthétique et culturelle avec le lecteur. P. Levi décrit ainsi Null Achtzehn :

¹³³⁵ KHAYADJIAN, Edmond, *Archag Tchobanian et le mouvement arménophile en France*, Paris, Sigest, 2001, p. 16.

¹³³⁶ *Ibid.*, p. 127.

¹³³⁷ ROUSSET, David, *L'Univers concentrationnaire*, *op. cit.*, p. 185.

¹³³⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 31.

[...] Il tire, il porte, il pousse tant qu'il en a la force, puis il s'écroule d'un coup, sans un mot d'avertissement, sans même lever de terre ses yeux tristes et éteints. Il me rappelle les chiens de traîneaux des livres de Jack London, qui peinent jusqu'au dernier souffle et meurent sur la piste.¹³³⁹

Dans les nouvelles d'Aram Andonian s'anime ce qui n'était jusqu'alors que références cauchemardesques, les femmes émaciées se transformant en personnages de contes pour enfants et perdant tout trait humain, à mesure qu'elles revêtent leurs caractéristiques littéraires et légendaires :

Il n'était pas possible qu'elles eussent été des filles, des sœurs, des amoureuses, des épouses, des mères. Bien plus, elles ressemblaient aux mégères gâteuses que l'imagination de nos grands-mères allait chercher dans la noirceur de forêts légendaires et livrait à la pénombre de notre esprit enfantin, les y laissait pour notre plaisir et qui, pourtant, causaient notre épouvante.¹³⁴⁰

Le surgissement dans la réalité de ce qui s'inscrivait dans un univers fictionnel, la dramatique concrétisation des scènes fantastiques, infernales ou délétères nées de l'imagination d'écrivains n'est pas une constatation partagée par tous les témoins d'événements génocidaires. En effet, pour H. Vierbücker, témoin allemand du génocide des Arméniens, l'imagination de Poe ou Hoffmann, à l'instar de celle de Dante dans quelques occurrences précédentes, ne semble pas avoir atteint une acmé dans l'horreur telle que l'a réalisée la barbarie turque : « [...] Les sinistres productions des E. A. Poe et E. T. A. Hoffmann semblent bien pâles comparées à ce qui s'est passé en 1915 chez les alliés turcs de Guillaume II. »¹³⁴¹. Il se peut également que l'allusion que le lecteur perçoit dans le témoignage relève d'une réminiscence littéraire qui lui est propre, sans que ne se dévoile une quelconque intention de la part de l'auteur. Ainsi, lorsqu'Abraham Hartunian décrit une scène de massacres comme suit :

Some time later the horrid scene of hell was revealed before us! Corpses! Corpses! Murdered! Mutilated! Corpses of Armenian men, women, and children! Stepping over them like ghosts of the dead, we walked and walked.¹³⁴²

¹³³⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹³⁴⁰ ANDONIAN, Aram, *En ces sombres jours*, *op. cit.*, p. 69.

¹³⁴¹ ASSO, Annick, *Le Cantique des larmes*, *op. cit.*, p. 98.

¹³⁴² HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 91. (« Peu après l'horrible scène infernale nous fut révélée ! Des cadavres ! Des cadavres ! Assassinsés ! Mutilés ! Des cadavres d'hommes, de femmes et d'enfants arméniens ! Les enjambant comme des fantômes, nous marchions et marchions. », traduction personnelle.)

Cette scène n'est pas sans évoquer, sans cynisme toutefois, dans l'horreur et la paradoxale candeur de ces êtres « flottant » au-dessus des cadavres la célèbre description de Voltaire dans son *Candide*, à propos de massacres entre Abares et Bulgares :

Il [Candide] passa par-dessus des tas de morts et de mourants, et gagna d'abord un village voisin [...]. Ici des vieillards criblés de coups regardaient mourir leurs femmes égorgées, qui tenaient leurs enfants à leurs mamelles sanglantes ; là des filles, éventrées après avoir assouvi les besoins naturels de quelques héros, rendaient les derniers soupirs ; d'autres, à demi-brûlées criaient qu'on achevât de leur donner la mort. Des cervelles étaient répandues sur la terre à côté de bras et de jambes coupés.¹³⁴³

La réminiscence est sans doute fortuite, simple jeu de mémoire du lecteur avec ses propres références, mais résume l'enjeu de l'intertextualité, qui mêle mémoire de l'auteur et mémoire du lecteur, même dans ces références « fantômes » qui existent pour l'un sans que l'autre ne les ait voulues. Point de questionnement sur la volonté auctoriale d'insérer un intertexte dans *L'Écriture ou la vie*, puisque J. Semprun est, de tous les auteurs de notre corpus, celui qui recourt le plus fréquemment à une intertextualité patente, multipliant les citations.

Pour Jorge Semprun, confronté au néant, à l'absurdité des camps, la seule puissance de signification subsiste dans la poésie et de façon plus globale, dans la culture. Un vers de César Vallejo revient sans cesse à la mémoire et sous la plume de J. Semprun, qu'il soit encore déporté ou qu'il analyse son incapacité à écrire. Ce vers est la médiation parfaite de l'expérience du néant concentrationnaire, et offre à J. Semprun une explication sur cette vacuité et un exemple antérieur qui reliait, rétablissent un lien entre l'expérience poétique et l'expérience de l'horreur. La concision du vers est inversement proportionnelle à sa profondeur et son sens, éclairé d'une lumière nouvelle par le vécu de Buchenwald : « En somme, je ne possède rien d'autre que ma mort, / Pour exprimer ma vie... »¹³⁴⁴. Ainsi, Jorge Semprun se définit comme un « revenant » ayant vécu l'« expérience de la mort ». Afin de transcrire et faire comprendre une expérience inconcevable, il s'appuie pour mieux l'inverser et la détruire sur la déclaration de Wittgenstein, dans son *Tractatus*, selon laquelle « la mort n'est pas une expérience vécue » et que J. Semprun renverse dans la suivante : « *ma mort*

¹³⁴³ VOLTAIRE, *Candide*, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 28.

¹³⁴⁴ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 154.

n'est pas un événement de *ma* vie. Je ne vivrai pas *ma* mort. »¹³⁴⁵. *A contrario*, expérimenter la mort à travers celle d'autrui est concevable, et explicite le néant des camps de concentration. Dans *L'Écriture ou la vie*, il s'agit de constituer une écriture, jusqu'alors impossible, du moins remise en cause, autour de l'analyse du « Mal radical », qui est définie par J. Semprun comme l'« essentielle vérité » du camp de concentration, l'enjeu à atteindre. Jorge Semprun axe sa propre analyse sur les fondements de *La Lutte avec l'ange* d'André Malraux, « tout à la fois méditation sur la mort, le Mal et la fraternité »¹³⁴⁶. De la sorte, il insère de longues citations du texte de Malraux – présent dès l'épithète - qui toutes éclairent ses propres recherches. Il établit un lien ininterrompu entre les diverses références qu'il utilise et sa propre expérience.

Si Jorge Semprun parvient à se plonger dans les affres de sa mémoire pour en tirer un témoignage, une écriture, c'est uniquement grâce à la médiation de la culture, qui lui permet de transcender l'absurdité tragique et douloureuse des mois vécus à Buchenwald. La culture, en tant qu'elle est synonyme d'une mémoire collective, offre la possibilité de quitter la singularité mortifère créée par l'univers concentrationnaire, d'inclure sa mémoire singulière dans la mémoire collective. Le témoignage ne doit et ne peut naître *ex nihilo* mais doit s'inscrire dans la « tradition référentielle de mythes ou d'allégories historiques qui en [facilitent] la représentation. »¹³⁴⁷. La mémoire est la condition *sine qua non* de l'écriture : pour J. Semprun, ce n'est pas le fait de parler qui l'entraîne dans la mort, mais l'élément premier, constitutif de l'expérience, la mémoire. Comme il l'explique au sujet du roman de William Faulkner, *Absalon ! Absalon !* auquel la construction de *L'Écriture ou la vie* fait tacitement référence, « c'est la mémoire qui compte, qui gouverne l'obscurité foisonnante du récit, qui le fait avancer... »¹³⁴⁸. L'écriture de J. Semprun se forge au carrefour de la mémoire culturelle et de la mémoire singulière des camps. Par conséquent le témoignage se construit autour de la trame des intertextes, qu'il s'agisse de textes poétiques ou littéraires de divers auteurs ou les siens propres, dans de multiples « autocitations », qui se définissent comme les traces de « modification du moi-écrivain »¹³⁴⁹.

¹³⁴⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹³⁴⁶ NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun*, op. cit., p. 229.

¹³⁴⁷ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 191.

¹³⁴⁸ *Ibid.*, p. 176.

¹³⁴⁹ PIEGAY- GROS, Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, op. cit., p. 86.

La réalité de Buchenwald est créée dans *L'Écriture ou la vie* par la juxtaposition des intertextes et du récit lui-même, par « l'infini labyrinthe des textes »¹³⁵⁰. De ce fait, le recours aux références littéraires rejoint la théorie de l'écriture infinie. Les intertextes autorisent la compréhension de la réalité des camps en l'inscrivant dans un lien référentiel avec ces « mythes » que J. Semprun juge nécessaires et, simultanément, ils offrent une « entrée » possible pour une des faces du récit infini. Les intertextes et autres références culturelles s'avèrent simultanément médiation et fondation d'une possibilité de témoigner.

4.1.2. Références culturelles et religieuses.

- Références artistiques.

L'écriture semprunienne s'articule notamment sur des bases musicales ou cinématographiques. Bien avant la transmission de l'expérience et sa compréhension, les références artistiques servent la constitution de l'écriture elle-même, les diverses possibilités de trame pour la construction d'un témoignage interminable. Ainsi, Jorge Semprun rapporte la tentative d'un premier témoignage, pour le « jeune français » qui l'a libéré. Il utilise la médiation « instinctivement » dans cette ébauche de récit, pour éviter de rompre tout lien référentiel avec le monde du soldat, basant son récit sur le film de Pola Negri, *Mazurka* :

Je l'avais conduit dans l'enfer du Mal radical, *das radikal Böse*, par son accès le plus banal. Le moins éloigné, en tout cas, de l'expérience habituelle de la vie. J'avais évoqué la beauté pâle et vénéneuse de Pola Negri dans *Mazurka*, pour introduire le jeune officier aux mystères des dimanches de Buchenwald.¹³⁵¹

Il est évident que malgré ce détour par la réalité banale et quotidienne des dimanches, le témoignage échappe à la compréhension de l'officier. Mettant en évidence le paradoxe de la disproportion entre un film et Buchenwald, J. Semprun comprend que son récit ne peut aboutir car les liens qui peuvent unir la joie d'un film à l'horreur concentrationnaire demeurent obscurs à celui qui n'a pas vécu les camps. Par conséquent, cet essai est un échec,

¹³⁵⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹³⁵¹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, *op. cit.*, p. 82.

l'officier « pren[ant] ses distances »¹³⁵². La deuxième tentative s'inscrit dans une spirale de références : la médiation de Goethe devient elle-même médiation du livre de Léon Blum, déporté à Buchenwald, sur Goethe : « [...] Je n'aurais pas parlé de Goethe à brûle-pourpoint. [...] Non, trop simple ! J'aurais commencé par Léon Blum... »¹³⁵³.

Dans les vapeurs de la trompette de Louis Armstrong, qui lui remémore l'orchestre de jazz de Jiri Zak à Buchenwald, Jorge Semprun a de nouveau une intuition : la possibilité de constituer son témoignage autour du rythme de la musique de jazz, aussi éloignée apparaît-elle *a priori* de l'horreur vécue :

Cette musique, ces solos désolés ou chatoyants de trompette et de saxo, ces batteries sourdes ou toniques comme les battements d'un sang vivace, étaient paradoxalement au centre de l'univers que je voulais décrire : du livre que je voulais écrire.¹³⁵⁴

Ainsi son témoignage pourrait être conçu comme une partition, dans une forme syncrétique où se joindraient musique et littérature. Jorge Semprun analyse la possibilité référentielle qui lui est offerte :

La musique en serait la matière nourricière : sa matrice, sa structure formelle imaginaire. Je construirais le texte comme un morceau de musique, pourquoi pas ? Il baignerait dans l'ambiance de toutes les musiques de cette expérience, pas seulement celle de jazz. [...] La musique, les différentes musiques rythmeraient le déroulement du récit. [...] Il ne me semblait pas insensé de concevoir une forme narrative structurée autour de quelques morceaux de Mozart et de Louis Armstrong, afin de débusquer la vérité de notre expérience.¹³⁵⁵

Pourtant il apparaît que dans l'urgence qui suit la libération du camp, cette « forme littéraire aussi épurée, aussi abstraite »¹³⁵⁶ n'a pu voir le jour, mais le lecteur peut juger de sa réalisation effective dans le rythme de *L'Écriture ou la vie*, aux va-et-vient incessants, reprises, etc. De même, c'est la « voix de Zarah Leander »¹³⁵⁷ qui empêche Jorge Semprun de s'abîmer dans l'oubli et le silence, et le guide vers l'écriture à travers un rêve qui le ramène

¹³⁵² *Ibid.*

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 105.

¹³⁵⁴ *Ibid.*, p. 168.

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹³⁵⁶ *Ibid.*

¹³⁵⁷ *Ibid.*, p. 289.

dans la mémoire de Buchenwald, sublimée par la « belle voix de femme, un peu rauque, mordorée ». Les chansons d'amour dans « le circuit des haut-parleurs de Buchenwald » et l'horreur du camp sont liées. « La voix cuivrée » se greffe sur les dramatiques injonctions nazies pour l'extinction des crématoires et les phagocyte, permettant à Jorge Semprun de surpasser la douleur de sa mémoire pour plonger dans l'écriture et parvenir au récit testimonial par un dernier retour à Buchenwald :

[...] La voix de Zarah Leander me rappelait à l'ordre, elle m'attirait à Buchenwald. C'était une voix intelligente, bien que d'outre-tombe. Car le seul moyen de me forcer à terminer le récit si longtemps refoulé était de m'attirer à Buchenwald [...].¹³⁵⁸

Comme le résume F. Nicoladzé, « c'est surtout la musique de jazz d'Armstrong et la voix grave et chaude de Zarah Leander qui filtrent la mémoire du camp, mêlées par l'entrelacs des souvenirs, au temps. »¹³⁵⁹.

Jorge Semprun emploie également des références picturales comme médiation de la vision de l'horreur, en autorisant la visualisation des déportés pour le lecteur. Une fois encore, c'est la culture qui ravive la mémoire du camp et devient une sorte de constituant de l'expérience vécue, ouvrant l'horizon de la compréhension. Dans *L'Écriture ou la vie*, les références picturales fonctionnent à rebours : Jorge Semprun fait intervenir ces références pour éclairer *a posteriori* sa mémoire du camp de concentration. La référence artistique rappelle le camp au narrateur, avant d'être le médium d'une description pour le lecteur : « [...] Jamais je ne pourrais contempler les figures de Giacometti sans me souvenir des étranges promeneurs de Buchenwald : cadavres ambulants dans la pénombre bleutée de la baraque des contagieux [...]. »¹³⁶⁰. L'enjeu de la référence est clairement double : elle lance la mémoire du camp et permet de visualiser ces « cadavres ambulants », sans que le narrateur ait besoin de tomber dans une description morbide. De même en ce qui concerne la référence au Staline dessiné par Pablo Picasso :

Il avait dessiné un Staline jeune et géorgien, l'œil pétillant de malignité, l'allure avantageuse et aventurière, en hommage au disparu. [...] Staline avait l'air d'un chef de bande plutôt qu'un Généralissime gouvernant

¹³⁵⁸ *Ibid.*

¹³⁵⁹ NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun, op. cit.*, p. 144.

¹³⁶⁰ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie, op. cit.*, p. 55. (Voir annexe 7.)

d'une main de fer la seconde puissance mondiale. En fait, vu par Picasso, Staline ressemblait à Nicolai, mon jeune barbare du block 56 [...].¹³⁶¹

Les « cadavres » se concrétisent grâce à la médiation artistique, « contorsionnés comme les figures du Greco [...] »¹³⁶². De cette manière, le lecteur peut voir la réalité du camp et non plus simplement l'imaginer ; alors qu'il contemple le Staline de Picasso, J. Semprun le guide et lui ouvre les yeux pour qu'il voit s'incarner sur la toile un des déportés de Buchenwald. Finalement, pour Jorge Semprun, tout l'univers culturel de l'intellectuel occidental du vingtième siècle, confronté à l'expérience des camps de concentration, devient une aide indéniable quant à la compréhension et l'analyse de l'« essentielle vérité » et sa traduction scripturaire.

Il n'est pas rare que soient employées des références picturales ou plus globalement artistiques pour tenter d'offrir une image compréhensible et acceptable de l'horreur génocidaire pour le lecteur. Ainsi dans *Si c'est un homme*, Primo Levi compare Henri, un déporté français fort habile au dramatique jeu de la survie à Auschwitz, au *Saint Sébastien* de Sodoma, dont les traits picturaux rejoignent ceux du jeune prisonnier : « Henri a le corps et les traits délicats et subtilement pervers du Saint Sébastien de Sodoma : encore imberbe, les yeux noirs et profonds, il se meut avec une élégance naturelle et languide [...] »¹³⁶³. La majorité des références picturales que l'on retrouve dans divers témoignages issus de génocide constitue le pendant des intertextes dantesques que nous avons auparavant étudiés. Les tableaux médiévaux qui concrétisent les fantasmes infernaux chrétiens deviennent références matérielles, visibles du génocide. Le vicomte Bryce lie les massacres turcs aux « tableaux représentant les martyrs des premiers chrétiens »¹³⁶⁴ et décrit les scènes effroyables auxquelles il assiste grâce aux images médiévales connues, seules échappatoires face à une paradoxale constatation du caractère inimaginable des événements : « C'était une véritable extermination et un *Massacre des Innocents*, des choses inimaginables [...] »¹³⁶⁵. Pour Tadeusz Borowski, l'iconographie médiévale n'offre qu'un médium approximatif de l'horreur concentrationnaire mais demeure le seul étalon utilisable : la géhenne nazie peut être mesurée à l'aune des terribles représentations médiévales, sans en permettre une mesure exacte. Il constate ainsi : « Si les murs des baraques s'effondraient, des milliers d'hommes battus,

¹³⁶¹ *Ibid.*, p. 75. (Voir annexe 8.)

¹³⁶² *Ibid.*, p. 38. (Voir annexe 9.)

¹³⁶³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, pp. 105-106. (Voir annexe 10.)

¹³⁶⁴ BRYCE, James, *Le Livre bleu du gouvernement britannique*, *op. cit.*, p. 316.

¹³⁶⁵ *Ibid.*, p. 286. (Voir annexe 11.)

entassés sur les châlits, seraient suspendus en l'air. Ce serait un spectacle plus répugnant que les tableaux médiévaux du Jugement dernier. »¹³⁶⁶. Pour sa part, Grigoris Balakian trouve dans l'iconographie médiévale l'incarnation parfaite de la mort qui plane sur les Arméniens déportés, image connue d'une tragique expérience, incompréhensible pour qui ne l'a pas vécue :

[...] Malgré tous nos efforts, nous ne parvenions pas à repousser loin de nous le spectre inexorable de la mort avec son horrible apparence de squelette et sa faux menaçant de nous faucher... Exactement pareil à celui du tableau du peintre allemand Holbein intitulé « *Totentanz* », la Danse macabre, dont les reproductions sont vendues partout.¹³⁶⁷

L'iconographie chrétienne fournit également des références moins dramatiques aux témoins arméniens qui n'hésitent pas à transcrire les réminiscences qui les étreignent à la vue d'une mère et de son enfant pris dans la tourmente de la déportation. Papken Injarabian décrit à ce propos l'émotion de voir réalisé sous ses yeux ce qui n'était jusqu'alors qu'une figuration inanimée de sa vie de jeune chrétien :

Je suis des yeux une mère portant son enfant dans ses bras. C'est un spectacle que je trouve toujours très émouvant. Il me fait penser à la Vierge et l'Enfant, une statue polychrome que nous avons dans la chapelle de l'école.¹³⁶⁸

On rencontre une référence semblable dans le récit de Kerop Bedoukian qui, lui, met en exergue la similitude de la tragique scène arménienne et de l'iconographie chrétienne avant de la démonter en pointant la tristesse désespérée des Arméniens, qui va à l'encontre de l'espoir heureux figuré par la Vierge et son Fils :

No one else showed an interest in this fascinating study of Mother and Child. It reminded me of some religious pictures we had at home, a halo around the head of the child in her mother's arms. But there was no halo on this child, and there was no smile on the mother's face.¹³⁶⁹

Nombre de témoignages relatifs au génocide turc mettent en lumière le caractère inédit dans l'Histoire de massacres d'une telle ampleur. Pourtant, paradoxalement, cette nature inouïe n'entraîne pas *de facto* un rejet des références historiques, qui pourraient apparaître

¹³⁶⁶ BOROWSKI, Tadeusz, *Le Monde de pierre*, op. cit., p. 201.

¹³⁶⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 186. (Voir annexe 12.)

¹³⁶⁸ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 105.

¹³⁶⁹ BEDOUKIAN, Kerop, *Some of us Survived*, op. cit., p. 18.

sans fondement. Au contraire, il n'est pas rare que les rescapés ou les témoins extérieurs des événements génocidaires recourent à ces références historiques pour tenter de donner une idée au lecteur de la nature des massacres. Ces références fonctionnent alors par ricochet, non plus comme représentations adéquates de la barbarie turque mais comme idée approximative d'une horreur qui reste inégalée. La référence historique, loin de permettre d'offrir au lecteur une image parfaite du génocide – comme c'est le cas la plupart du temps des références littéraires ou artistiques – se contente alors d'indiquer à celui-ci la direction à suivre pour tenter de s'imaginer à partir de cette base ce qui demeure cependant sans précédents.

Dans *To the Desert*, Vahram Dadrian ne rejette pas l'adéquation d'une référence à la période médiévale pour décrire sa vie de déporté dans le village de Jeresh, mais cette référence concerne uniquement les désastreuses conséquences de la déportation et non l'horreur des massacres eux-mêmes : « We were not alive during the feudal period, but I don't think it was any different! In this country law and order exist in name only. »¹³⁷⁰. Il n'hésite pas d'autre part à se référer aux premiers chrétiens, non au sujet des massacres, comme nous l'avons vu précédemment, mais à propos de la nécessaire clandestinité des offices religieux célébrés en catimini, loin des yeux de leurs persécuteurs. Il offre ainsi à son lecteur une image compréhensible du martyr enduré par ses compatriotes :

[...] He told us that hundreds of Armenians had stood in an abandoned courtyard, bowed their heads before our spread, and prayed, wept, and found solace, just like the early Christians in Rome who prayed and celebrated in underground chapels.¹³⁷¹

Dès les premiers massacres d'Arméniens à la fin du XIX^{ème} siècle, Jean Jaurès, qui parle par ailleurs des « massacres qui n'ont peut-être pas de précédents dans les derniers siècles de l'histoire humaine »¹³⁷², décrit avec une intuition justifiée la « guerre d'extermination » qui se déroule en Turquie en s'appuyant sur une référence historique qui aurait dû être balayée par la constatation précédente : « il m'a semblé que toutes les horreurs de la guerre de Trente Ans étaient déchaînées dans cet horizon oriental lointain et

¹³⁷⁰ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 261. (« Nous ne vivions pas dans la période féodale, mais je ne pense pas que c'était différent ! Dans ce pays, la loi et l'ordre ne sont que des mots. », traduction personnelle.)

¹³⁷¹ *Ibid.*, p. 125. (« [...] Il nous dit que des centaines d'Arméniens étaient restés debout dans une cour abandonnée, s'étaient inclinés devant notre étoffe [représentant la Vierge et l'Enfant] et avaient prié, pleuré, et trouvé un réconfort, comme les premiers Chrétiens à Rome qui priaient et célébraient les messes dans des chapelles souterraines. », traduction personnelle.)

¹³⁷² JAURES, Jean, *Il faut sauver les Arméniens*, op. cit., p. 48.

farouche »¹³⁷³. L'histoire médiévale n'est pas seule à permettre la médiation et à apporter une description acceptable, même approximative, des exactions commises par les Turcs. Les tyrans romains sont couramment employés comme médium à la transcription des massacres à l'encontre des Arméniens. James Bryce compare ainsi la barbarie turque à la cruauté néronienne, en considérant leur parfaite adéquation : « Vous serez peut-être surpris de l'entendre mais, cela est cependant vrai qu'il y a dans le monde aujourd'hui des hommes qui sont les égaux de Néron en cruauté. »¹³⁷⁴. De façon similaire, Grigoris Balakian n'hésite pas à décrire l'empereur allemand comme un Caligula moderne, dont la décision d'entrer en guerre condamne tout son peuple à la mort : « C'était la sentence de mort de l'humanité civilisée que venait de prononcer ce Caligula des temps modernes, sans penser que lui-même et son peuple belliqueux allaient sombrer dans un océan de sang innocent. »¹³⁷⁵. Les Allemands sont par ailleurs décrits dans la suite du *Golgotha* comme de nouveaux Ponce Pilate, jugés coupables par G. Balakian, tentant de ne pas assumer une quelconque responsabilité dans les massacres commis mais ne pouvant « s'en laver les mains » comme la représentation archétypale de Pilate :

Si c'était dans le but de disculper sa race que le capitaine turc accusait les Allemands, de leur côté, les responsables politiques et militaires allemands ne pouvaient totalement se laver les mains comme Pilate du sang innocent arménien.¹³⁷⁶

Abraham Hartunian compare également le comportement indifférent, voire coupable, de l'Europe face aux massacres arméniens à la trahison du Christ par Judas, en faisant écho de façon lapidaire au traître baiser de ce dernier lors de la Cène : « The European, Judas-like, kissing us, betrayed us. »¹³⁷⁷. Il recourt également à l'une des figures de la tyrannie pour décrire la tragique solitude des Arméniens asservis en parlant de Nabuchodonosor : « Among thousands and tens of thousands of Turks, three Armenian religious heads! Three young men in the furnace of Nebuchadnezzar. »¹³⁷⁸.

Le Père Rhétoré recourt lui aussi à une référence qui a trait aux heures les plus sombres du christianisme lorsqu'il compare les tourments endurés par certains prisonniers arméniens à

¹³⁷³ *Ibid.*, p. 20.

¹³⁷⁴ BRYCE, James, *Le Livre bleu du gouvernement britannique*, *op. cit.*, p. 315.

¹³⁷⁵ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 33.

¹³⁷⁶ *Ibid.*, p. 206.

¹³⁷⁷ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 126. (« L'Européen en nous embrassant, comme Judas, nous trahissait. », traduction personnelle.)

¹³⁷⁸ *Ibid.*, p. 154. (« Parmi des dizaines de milliers de Turcs, trois responsables religieux arméniens ! Trois jeunes hommes dans le fourneau de Nabuchodonosor. », traduction personnelle.)

la torture instituée sous l’Inquisition par le dominicain espagnol Tomás de Torquemada, incarnation de ce que l’aveuglement religieux fanatique peut entraîner de plus barbare : « les malheureux prisonniers dont on voulait avoir des aveux étaient [...] soumis à des supplices auprès desquels les fabuleuses tortures de Torquemada n’étaient que des jeux d’enfants »¹³⁷⁹. On voit ici que la référence s’avère une base sur laquelle peut tenter de prendre forme la description du génocide, une source vite dépassée par les événements contemporains et qui n’en n’offre plus qu’un reflet au-dessous de la réalité. Jacques Rhétoré se réfère aux grands noms des envahisseurs qu’a connus l’histoire tout en plaçant les massacres contemporains au summum des barbaries commises de tous temps. Il parle ainsi d’« une barbarie que l’humanité n’a jamais vue, si bien qu’Attila, le fléau de Dieu, n’est plus qu’un agneau dans son genre à côté de ce qu’a été le Turc en 1915 et 1916 et Tamerlan, bien sûr, rougit d’être de la race de ce lâche assassin. »¹³⁸⁰. La célèbre figure de Tamerlan revient en plusieurs occurrences, comme l’archétype de la violence barbare, notamment à l’encontre des Arméniens. J. de Morgan explique dans son *Histoire de l’Arménie* que « Le nom de Tamerlan est demeuré chez les Arméniens un objet d’effroi. A Van, tous les habitants furent précipités du haut de falaises, à Sivas la population toute entière fût égorgée, on enterra vivants quatre mille soldats et les chevaux des vainqueurs piétinèrent les enfants. » (page 244). Pour Jean-Marie Carzou, la figure symbolique de Tamerlan constitue la seule référence envisageable pour tenter de figurer l’ampleur des massacres commis en 1915, bien qu’il établisse une distinction de nature entre les barbaries commises par Tamerlan et les exactions turques contemporaines.

[...] Il apparaît clairement à tous les observateurs qu’il ne s’agit pas cette fois d’un simple massacre odieux mais limité, mais de l’extermination complète d’un peuple : et cela, l’Europe le découvrira avec stupéfaction. Les commentateurs devront d’ailleurs se référer aux souvenirs presque mythiques de Tamerlan ou des Assyriens pour établir l’échelle de l’événement.¹³⁸¹

Grigoris Balakian s’interroge pour sa part sur ce que l’histoire gardera en mémoire des massacres d’Arméniens lors de la Première Guerre mondiale et sur ce qu’auraient pu écrire les historiographes, en se référant aux textes lyriques écrits lors des épisodes barbares de

¹³⁷⁹ RHETORE, Jacques, *Les Chrétiens aux bêtes*, op. cit., p. 33.

¹³⁸⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹³⁸¹ CARZOU, Jean-Marie, *Arménie 1915 : un génocide exemplaire*, Paris, Flammarion, 1975, pp. 130-131.

l'époque de Tamerlan, que chantent par ailleurs les déportés lors des épisodes les plus douloureux de la déportation, comme nous le verrons par la suite :

A la vue de ces atroces tueries de dizaines de milliers d'enfants, quels chants tragiques auraient composés les historiographes arméniens qui avaient rapporté le martyre des quarante enfants massacrés à Sébaste par Tamerlan, s'ils avaient existé à notre époque ?¹³⁸²

La barbarie n'est pas toujours médiée par une référence aux grands bourreaux de l'Histoire mais parfois plus globalement par des références archétypales à la sauvagerie réelle ou supposée de certaines ethnies. Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi conclut son témoignage sur la déshumanisation effective des déportés à Auschwitz en recourant à l'image discutable du Pygmée sauvage et brutal : « Celui qui a attendu que son voisin finisse de mourir pour lui prendre un quart de pain, est, même s'il n'est pas fautif, plus éloigné du modèle de l'homme pensant que le plus fruste des Pygmées et le plus abominable des sadiques. »¹³⁸³. De la même manière, Grigoris Balakian emploie l'archétype connu de tous des peuples guerriers africains réputés – parfois à tort - pour leur grande sauvagerie, qui trouve son reflet, accru dans l'horreur, dans les massacres turcs : « [...] Loin de tout regard, dans les déserts lointains, ils avaient infligé des sévices indicibles à ces malheureux avec une cruauté dépassant celle des Zoulous. »¹³⁸⁴.

Dans *L'Espèce humaine*, les images d'Epinal représentant des « sauvages » souvent phantasmatiques en viennent à figurer les nouveaux êtres primitifs qu'ont fait naître les camps de concentration. Robert Antelme note avec une triste ironie la concrétisation de ce qui n'était jusqu'alors qu'une figuration abstraite, qu'un concept dépendant d'un monde fictif :

Les enfants observent ces inconnus plus extraordinaires que ceux de leurs livres d'images, les hommes des contrées redoutables, ceux qui font le mal et qui ont tellement d'aventures, tous ceux qui les ont fait trembler la nuit et sur lesquels ils ont posé des questions au père et à la mère.¹³⁸⁵

De la même façon Vahram Dadrian montre au fil de son journal que les figures mythiques se réalisent dans les bourreaux des Arméniens, comme par exemple l'effrayante

¹³⁸² BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 53.

¹³⁸³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 185.

¹³⁸⁴ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 51.

¹³⁸⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, *op. cit.*, p. 267.

image fantastique du vampire, que le Turc incarne à la perfection, passant d'un onirisme délectable à une tragique réalité. V. Dadrian décrit ainsi « the enemy who, for the last three years, have squatted on our senseless bodies like blood-sucking vampire »¹³⁸⁶.

Ces quelques occurrences relatives à des archétypes ethnologiques ou mythiques souvent discutables ne peuvent effacer une autre référence qui se découvre dans de multiples témoignages, entre mythe et histoire : la figure de Pharaon, liée à l'Antiquité et à l'esclavage. Chez Tadeusz Borowski, la référence historique à l'Antiquité n'éclaire indirectement le fonctionnement du camp de concentration qu'en ce que l'antiquité elle-même est explicitée par le « monde de pierre » :

C'est seulement maintenant que je prends conscience du prix de l'Antiquité. Quels crimes effroyables que les pyramides d'Égypte, les statues et les temples grecs ! Combien de sang a dû couler sur les routes de Rome, sur les remparts et les chantiers de la ville ! Cette Antiquité n'était qu'un immense camp de concentration où l'on crucifiait pour une évasion. Cette Antiquité était un grand complot des hommes libres contre les esclaves.¹³⁸⁷

Dans *L'Espèce humaine*, Robert Antelme se voit incarner l'image de l'esclave, comme les déportés concrétisaient aux yeux des enfants allemands l'archétype des dangereux sauvages. Chaque déporté devient dans le monde concentrationnaire une représentation concrète et moderne de l'esclave de l'Antiquité :

Il fait nuit. Je ne sens plus que cette chaîne sur l'épaule. Il y a une image de l'esclave à laquelle on est habitué depuis l'école. Il y a des statues, des peintures et des histoires qui la représentent. Mais on ne savait pas – moi, en tout cas, je ne savais pas – que je pouvais la prendre moi-même, cette forme, être moi-même cet esclave de l'ancienne Égypte, ce captif d'Assyriens... Chacun a dans la tête une pose classique de l'homme esclave.¹³⁸⁸

Il est intéressant de constater que la référence à Pharaon et au monde d'esclaves qui lui est lié n'est pas l'apanage des récits issus des camps de concentration. En effet, cette référence se trouve également dans les témoignages arméniens et ce, dans une plus ample mesure.

¹³⁸⁶ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 266. (« L'ennemi qui, pendant les trois dernières années, s'étaient accroupis sur nos corps exsangues, comme des vampires assoiffés de sang », traduction personnelle.)

¹³⁸⁷ BOROWSKI, Tadeusz, *Le Monde de pierre*, op. cit., p. 202.

¹³⁸⁸ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 264.

Abraham Hartunian compare la main-d'œuvre arménienne asservie par les gouvernants turcs aux esclaves égyptiens :

Shevket Bey, the diabolic Tartar commissar, became a veritable Pharaoh in Marash. He turned into lead the yoke of the enslaved Armenians and began to use them mercilessly to build his Raamses and his Pithom. This man planned to erect new buildings for the government on the wide grounds of the *konak*.¹³⁸⁹

Arrêtons-nous alors sur un écho, que l'on rencontre dans *Le Monde concentrationnaire*, où David Rousset prend conscience lors du dur labeur concentrationnaire de sa nature d'esclave, digne de l'époque de Pharaon :

Un après-midi que nous traînions des briques à n'en plus finir et que les Kapos hurlaient, ce passage de l'Exode sur le séjour des Juifs en Egypte me revint en mémoire. « Et le Pharaon commanda ce jour-là aux exacteurs du peuple et à ses commissaires, disant : Vous ne continuerez pas à donner de la paille au peuple pour faire des briques comme auparavant. » [...].¹³⁹⁰

- Références bibliques.

David Rousset mêle ici l'histoire et le mythe en citant ce qui ne figurait alors dans nos récits que sous une forme implicite : Pharaon n'est pas, contrairement à Néron ou Tamerlan, qu'une figure historique de la tyrannie, mais également un personnage biblique. C'est bien d'ailleurs en tant que figure biblique que nous le rencontrons dans une autre occurrence du témoignage d'Abraham Hartunian, qui ne se contente plus de comparer l'esclavage arménien à celui des Egyptiens sous le joug pharaonique mais inscrit un épisode de la Bible dans son récit, alliant sa destinée à celle de Moïse et de Pharaon, en une même imploration à la grâce de Dieu :

[...] As I walked toward my house, I said in my mind to my Heavenly Father, "Lord, Pharaoh too said to Moses, 'See my face never again,' and

¹³⁸⁹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep, op. cit.*, p. 159. (« Shevket Bey, le diabolique commissaire tartare, devint un véritable Pharaon à Marat. Il se métamorphosa en meneur du joug des Arméniens asservis et commença à les employer sans pitié pour construire sa cité de Ramsès et Pithom. Cet homme prévoyait d'ériger de nouveaux bâtiments gouvernementaux sur les vastes terres du konak. », traduction personnelle.)

¹³⁹⁰ ROUSSET, David, *Le Monde concentrationnaire, op. cit.*, p. 329.

you did not let him see it. You are able to grant this grace to me also, thy other servant. Let me not see his face again.”¹³⁹¹

Les références bibliques ponctuent nos témoignages et notamment les récits issus du génocide des Arméniens. Il n'est évidemment pas fortuit que ces témoignages proviennent de chrétiens persécutés pour leur religion et dont la culture est toute empreinte de religiosité. *A contrario*, on ne trouve que quelques rares occurrences bibliques dans *L'Espèce humaine* ou *L'Écriture ou la vie*, dans lesquels transpirent une conception athée du monde et une philosophie communiste. Pour Jorge Semprun, l'allusion biblique apparaît au détour de la narration pour aider le narrateur à préciser le récit et l'image de l'incarnation employée à propos d'un personnage :

Il était là, soudain, sans qu'on l'eût vu arriver. Il prenait corps, comme les personnages de certains récits bibliques. Peut-être était-ce parce qu'il était juif qu'il possédait cette vertu biblique de la soudaine incarnation.¹³⁹²

De la même façon, Primo Levi recourt à l'image biblique du serpent de la Genèse pour tenter d'esquisser au plus près le portrait de Henri, prêt à la compromission pour sa survie : « [...] Le voilà de nouveau tout à sa chasse et à sa lutte de chaque jour : dur, lointain, enfermé dans sa cuirasse, ennemi de tous et de chacun, aussi fuyant et incompréhensible que le Serpent de la Genèse. »¹³⁹³. Dans *L'Écriture ou la vie*, la référence biblique se lie à l'iconographie chrétienne pour transcrire la figure d'un juif agonisant qui rejoint le Christ crucifié en une souffrance similaire et redéfinit les conceptions chrétiennes en laissant entrevoir un possible œcuménisme :

Je n'ai jamais vu de figure humaine qui ressemble autant à celle du Crucifié. Non pas à celle d'un christ roman, sévère mais sereine, mais à la figure tourmentée des christes gothiques espagnols. Certes, le Christ en croix ne chantonne habituellement pas la prière des morts juive. C'est un détail : rien ne s'opposerait, je présume, d'un point de vue théologique, à ce que le Christ chante le kaddish.¹³⁹⁴

¹³⁹¹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 166. (« [...] Comme je revenais chez moi, je m'adressai intérieurement à mon Père Céleste : « Seigneur, Pharaon dit à Moïse : « Que je ne te vois plus jamais », et vous ne l'avez pas laissé le revoir. Vous êtes capable de m'accorder cette grâce également, votre autre serviteur. Gardez-moi de jamais revoir son visage. », traduction personnelle.)

¹³⁹² SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 140.

¹³⁹³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 107.

¹³⁹⁴ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 40.

L'univers biblique, dont la poésie de Dante constitue un reflet esthétique, révèle un monde de souffrances et d'épreuves souvent iniques ou incompréhensibles, qui offre un écho au monde génocidaire. George Steiner explique à ce propos : « Ayons recours à une métaphore théologique [...] : on peut dire que l'Holocauste est une réédition de la Chute. »¹³⁹⁵. Les souffrances endurées par les Arméniens sont également considérés comme une réplique de la Passion christique, comme l'expliquait déjà Ochagan au sujet de *Parmi les ruines*, témoignage des massacres d'Adana en 1909 :

Je le répète : la tragédie n'est pas dans le pourquoi ! C'est le comment qui a révolté nos consciences et notre entendement. Comment le cœur des hommes avait-il pu se transformer en pierre d'un instant à l'autre, pour supporter tout ce qui transforme chaque page de ce livre en une Passion miniature, beaucoup plus effroyable que tout ce que l'on peut lire de semblable chez Dante et les autres ?¹³⁹⁶

Le titre choisi par Grigoris Balakian pour son témoignage n'apparaît plus dès lors étonnant et résume le parallèle récurrent entre la Passion christique et le calvaire arménien, véritable Golgotha. Dès les premières lignes de la préface, G. Balakian place le destin de ses compatriotes sous ce signe : « C'est à toi que je dédie, bien-aimé peuple arménien, ce livre racontant **ton chemin de croix**. C'est ton passionnaire. »¹³⁹⁷. Les références théologiques se rencontrent au fil du *Golgotha arménien* et deviennent métaphores filées, offrant sans cesse une dimension métaphysique aux épreuves endurées par les Arméniens. A l'image du Christ, la nation arménienne devient immortelle et capable de résurrection : « [...] Un peuple ancien au riche passé historique et doté d'aussi hautes qualités **peut être massacré mais ne meurt pas ; on le croit cadavre et le descend dans la tombe mais il ressuscite miraculeusement...** »¹³⁹⁸. Ce douloureux parcours est rappelé en diverses occurrences, comme une litanie pour la résurrection souhaitée de l'Arménie :

Nous brûlions du désir de voir la stupéfiante et miraculeuse résurrection de l'arménité donnée pour morte et enterrée... Après avoir gravi le Golgotha par des chemins épineux et sanglants, l'arménité crucifiée n'allait-elle pas ressusciter ?¹³⁹⁹

¹³⁹⁵ STEINER, George, *Dans le château de Barbe-Bleue*, op. cit., p. 57.

¹³⁹⁶ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., p. 231.

¹³⁹⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, op. cit., p. 15.

¹³⁹⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁹⁹ *Ibid.*, p. 168.

Ce parallèle établi entre l'inique condamnation du Christ et l'injuste destin arménien se découvre également dans le tapuscrit de Papken Injarabian, dans lequel il note laconiquement : « Et nous continuâmes notre Golgotha. »¹⁴⁰⁰. Vahram Dadrian utilise aussi cette comparaison, qui confère un sens, même symbolique, à un génocide abscons, voire absurde. La vague de déportation dans laquelle est emportée la famille de V. Dadrian se transforme dans les notes de son journal en une ascension nouvelle vers le Calvaire :

Only the old and the feeble rode in the carriages. The others walked all day, forever scaling the steep rocky peaks – anyone watching from a distance might have compared it to an agonizing walk up Golgotha.¹⁴⁰¹

L'image biblique resurgit quelques jours plus tard et se précise : le narrateur prend cette fois à son compte la comparaison et met en lumière la souffrance christique en se référant au long chemin de croix précédant la crucifixion du Christ : chaque Arménien devient alors une figure du crucifié, un reflet du fils de Dieu :

They all journey in the same direction, to the same destiny. Those who fall on the road from exhaustion, and those who have no strength left, nevertheless keep pressing forward, carrying their crosses – where and for how long we don't know.¹⁴⁰²

A nouveau, quelques jours plus tard, se présente une nouvelle comparaison entre le destin christique et l'avenir sombre du peuple arménien. Cette fois pourtant, V. Dadrian se contente de rapporter le discours du Catholicos arménien venu visiter le camp de réfugiés dans lequel se trouve la famille Dadrian. Le narrateur glisse une nuance d'ironie perceptible sur l'incongruité de la comparaison sur la souffrance assénée à un peuple exsangue, noyé dans l'absurdité des massacres et qui devrait supporter ces épreuves avec la grandeur du Christ. Vahram Dadrian marque sa désapprobation face à un discours insensé, qui n'apporte aucune aide aux Arméniens souffrants mais leur ajoute au contraire un poids immense sur les épaules, en les incitant à suivre un exemple d'acceptation inacceptable :

¹⁴⁰⁰ INJARABIAN, Papken, Tapuscrit, p. 11.

¹⁴⁰¹ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 45. (« Seuls les vieillards et les gens faibles étaient sur des chariots. Les autres marchaient toute la journée, escaladant sans cesse les sommets pentus et instables – quiconque aurait vu cela de loin aurait pu le comparer à l'atroce ascension vers le Golgotha. », traduction personnelle.)

¹⁴⁰² *Ibid.*, p. 50. (« Ils voyagent tous dans la même direction, vers le même destin. Ceux qui tombent d'épuisement sur la route, et ceux qui n'ont plus aucune force, et qui pourtant poursuivent leur chemin, portant leurs croix – jusqu'où et pour combien de temps, nous l'ignorons. », traduction personnelle.)

The number of people present kept increasing as more and more refugees heard that the Catholicos had come to visit the camp. But what did Catholicos Sahak know, and what could he say or answer? He held up Christ as an example, and in his sad, trembling voice advised us to bear our cross with the utmost patience, even to Golgotha.¹⁴⁰³

Plus de deux ans après, le jour de Pâques, Vahram Dadrian s'interroge sur la destinée arménienne, et la référence biblique à la résurrection du Christ n'est plus, comme chez Grigoris Balakian, une illustration mystique de l'avenir d'un peuple, mais une image d'un espoir lointain mais désabusé et d'une incertitude patente : la résurrection semble bien devoir demeurer dans le seul univers biblique.

When will this heavy stone be lifted from our graves? Will there ever be a day when the Armenians also come out of darkness and enjoy a miraculous resurrection?¹⁴⁰⁴

Sans étonnement, dans le témoignage du Père Jacques Rhétoré, les souffrances endurées par les Arméniens et notamment par un prêtre sont décrites à l'aune de la Passion : le prêtre incarne ici la figure de rédemption et de sacrifice jusqu'alors réservée au Christ. Il décrit ainsi le Golgotha de l'homme de Dieu : « En le voyant, les chrétiens, émus, se rappelaient la marche du Christ au Calvaire et, à l'image du Christ, le prêtre ne se relevait de ses chutes que pour offrir à Dieu ses souffrances pour ses frères. »¹⁴⁰⁵. Les ennemis des Arméniens sont décrits par la médiation biblique ; les Turcs sont en effet comparés aux « Juifs » ayant condamné le Christ à la crucifixion : « Ses bourreaux se faisant les dignes émules des Juifs du Calvaire lui disaient : « Que ton Christ vienne donc te délivrer. ». »¹⁴⁰⁶.

Abraham Hartunian ne fait pas défaut à l'emploi de la référence au Golgotha pour tenter de faire comprendre la passion arménienne. Il met en lumière ce parallèle à l'occasion des différents offices qu'il est amené à célébrer en tant que pasteur, au cœur même de la

¹⁴⁰³ *Ibid.*, p. 55. (« Le nombre de personnes présentes grandissait à mesure que les réfugiés entendaient que le Catholicos était venu visiter le camp. Mais que sait le Catholicos Sahak, et que pourrait-il dire ou répondre ? Il prit le Christ en exemple, et de sa voix triste et tremblante, nous conseilla de porter notre croix avec une patience extrême, même jusqu'au Golgotha. », traduction personnelle.)

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 249. (« Quand cette lourde pierre sera-t-elle soulevée de nos tombeaux ? Y aura-t-il un jour où les Arméniens sortiront aussi de l'obscurité et apprécieront une résurrection miraculeuse ? », traduction personnelle.)

¹⁴⁰⁵ RHETORE, Jacques, *Des Chrétiens aux bêtes*, op. cit., p. 32.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 75. (Voir Mt, 27 39-40 : « Les passants l'injuriaient en hochant la tête et en disant : « Toi qui détruis le Sanctuaire et en trois jours le rebâties, sauve-toi toi-même, si tu es fils de Dieu, et descends de la croix ! ».)

tourmente turque. La construction anaphorique renforce la comparaison entre destin du Christ et destinée arménienne, jusqu'à superposer ces deux « passions » en une même description :

On Sunday, Aug. 8, the subject for our thought at church was the crucifixion. The nation was on the cross.
On Sunday, Aug. 15, the subject of our spiritual meditation was the burial of Jesus. My people were being entombed.¹⁴⁰⁷

La référence à la résurrection du Christ se rapporte ensuite à Abraham Hartunian en personne, laissé pour mort par ses assaillants et revenant à lui après un malaise, qui incarne alors une figure christique moderne : « I said to this woman “Mary, quickly return to the city, and like Magdalene of old, tell everyone that I have risen from the dead”. »¹⁴⁰⁸. De la même manière, A. Hartunian aux prises avec de graves tourments lors des massacres se compare implicitement au Christ en s'interrogeant sur le mutisme de Dieu : « He bade me farewell with deep compassion and went away. This was the hour to cry, “My God, my God, why hast thou forsaken me?” »¹⁴⁰⁹. Nous verrons par la suite que l'épisode biblique du Vendredi saint est cité également dans *L'Espèce humaine* mais avec un tout autre dessein : la remise en cause des fondements du christianisme. Ici, *a contrario*, A. Hartunian fait sienne la parole christique, cri de détresse, non de désespoir, qui ne porte pas d'interrogation sur une possible iniquité divine, comme le montrent les psaumes 22 et 35, qui reprennent l'imploration du juste persécuté et se terminent en actions de grâce.

Grigoris Balakian ne se contente pas d'établir un parallèle entre le peuple arménien et la passion christique mais rejoint A. Hartunian en ce qu'il emploie certaines références bibliques pour transcrire son propre destin. Le fantasme d'un possible retour dans sa famille se teinte d'une couleur biblique lorsque Grigoris Balakian écrit : « Devant mes yeux apparaissait le visage de ma pauvre mère. Ah, est-ce que j'allais vraiment pouvoir arriver à la maison sans encombre, me jeter dans ses bras et dire : « Mère, Dieu a entendu tes prières

¹⁴⁰⁷ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep, op. cit.*, p. 65. (« Le dimanche 8 août, le sujet de nos pensées au temple était la crucifixion. La nation était sur la croix. Le dimanche 15 août, le sujet de notre méditation spirituelle était la mise au tombeau de Jésus. Mon peuple était mis sous terre. », traduction personnelle.)

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 96. (« Je dis à cette femme : « Marie, retourne vite en ville, et comme Marie de Magdala, dit à tout le monde que je suis revenu d'entre les morts ». », traduction personnelle. Voir Mt, 28 6-8.)

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 108. (« Il me fit ses adieux avec une profonde compassion et partit. C'était le moment de crier : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? ». », traduction personnelle. Voir Mt 27 46 : « Et vers la neuvième heure, Jésus clama en un grand cri : « *Eli, Eli, lema sabachtani ?* », c'est-à-dire : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? »)

ferventes, et ton fils ressuscité d'entre les morts est de retour dans tes bras !.. ». »¹⁴¹⁰. Il est intéressant de constater que G. Balakian conclut son témoignage en se référant à la vie du Christ, dont la sienne est présentée comme un écho, comme il avait ouvert son récit en comparant la destinée arménienne au Calvaire christique.

J'avais toujours défendu la justice et j'avais foi en elle. Peut-être ma pieuse mère, en même temps que son lait, m'avait-elle donné cette foi qui avait été la cause de mes tourments, mais quelle importance ? Le Christ n'avait-il pas souffert, n'avait-il pas été tourmenté, n'avait-il pas été trahi, parce qu'il prêchait la justice dans le monde, alors que cette justice n'était peut-être qu'au ciel éternel et non pas sur terre ?..¹⁴¹¹

L'épisode du Golgotha se révèle ainsi une référence biblique particulièrement adéquate à transcrire les peines endurées par la nation chrétienne arménienne sans être pour autant l'unique image religieuse employée dans les témoignages arméniens. Ainsi, les épreuves traversées sont d'autant plus mises en évidence que plusieurs de nos rescapés n'hésitent pas à présenter la vie précédant les massacres comme un paradis originel avant la déferlante des abjections turques. Papken Injarabian inaugure son témoignage d'une description des profusions offertes par la terre arménienne, véritable Paradis terrestre pour ses habitants :

Pêches, abricots, pommes et tous les fruits de la création ! Les grands disaient que le Paradis terrestre, devait être ici. Ou en tout cas pas loin. L'arche de Noé n'avait-elle pas, à la fin du déluge, échoué sur le mont Ararat, point culminant de l'Arménie ? [...] En tout cas, et si, comme nous l'expliquait l'aumônier, le Paradis terrestre est l'endroit le plus merveilleux de la Terre, pour moi il ne faisait aucun doute qu'il devait être ici.¹⁴¹²

Primo Levi présente dans les dernières pages de *Si c'est un homme* la possibilité d'un retour à l'humanité après la dramatique tentative de déshumanisation des camps. Il n'est pas question alors de paradis mais de la plénitude du retour à un monde nouveau et serein, nouvelle Création entrevue après l'enfer concentrationnaire, « lumières » d'espoir philanthrope au crépuscule des « ténèbres » nazies :

[...] Nous nous sentions en paix avec nous-mêmes et avec le monde. Nous étions rompus de fatigue, mais nous avions l'impression, après si

¹⁴¹⁰ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 202.

¹⁴¹¹ *Ibid.*, p. 234.

¹⁴¹² INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, pp. 16-17. (Voir Gn 2 9 : « Yahvé Dieu fit pousser du sol toute espèce d'arbres séduisants à voir et bons à manger [...] »)

longtemps, d'avoir finalement fait quelque chose d'utile ; comme Dieu peut-être au soir du premier jour de la Création.¹⁴¹³

Vahram Dadrian quant à lui déplore la disparition tragique d'un paradis aux accents bibliques, sans espoir de retour des fortunes passées :

It is the evil fortune of the Armenians that in the land once flowing with milk and honey... everything has now dried up, including the springs.¹⁴¹⁴

Notons que dans *L'Espèce humaine*, l'allusion au Paradis est toute empreinte de cynisme : pour Robert Antelme en effet, le paradis n'est plus cet univers foisonnant comme figuré ci-dessus, à l'image du texte biblique, mais un simple poêle sur lequel le déporté parvient pour de fugitifs instants à se réchauffer et dont les responsables de l'usine les chassent : « Le type ne répondait pas, restait collé contre le poêle, le corps contracté, les yeux rouges. [...] Le civil contre lui, il se laissait frapper, la figure d'abord, se protégeant seulement des bras. Puis venaient les coups de pied au cul, les coups de poing dans le dos. [...] Le copain finissait par fuir, poursuivi quelques mètres. Chassé du paradis. »¹⁴¹⁵. Dans *Si c'est un homme*, c'est Primo Levi en personne qui se voit « élu » et parvient à regagner le paradis que constitue alors un travail au laboratoire de la Buna, à l'abri des aléas météorologiques et du travail extérieur. Le cynisme de R. Antelme s'efface ici et cède la place à une simple interrogation dubitative pour P. Levi :

Je fais partie des trois élus. Le Kapo nous toise avec un rire hargneux. Un Belge, un Roumain et un Italien : trois Franzosen en somme. Possible que ce soient juste trois Franzosen, les élus pour le paradis du Laboratoire ?¹⁴¹⁶

La référence est double : le paradis du camp, le salut qu'il symbolise est obtenu grâce à son élection par les nouveaux « dieux » nazis, pour reprendre les termes employés par Robert Antelme. Primo Levi ponctue son témoignage d'allusion aux élus et aux damnés, jusqu'à en faire le titre d'un de ses chapitres, le chapitre charnière de *Si c'est un homme*, qui dévoile l'analyse des deux sortes d'hommes au camp : ceux bénéficiant du salut et ceux condamnés à

¹⁴¹³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 173.

¹⁴¹⁴ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 204. (« C'est la mauvaise fortune des Arméniens que sur cette terre où coulaient jusqu'alors le lait et le miel... tout est désormais asséché, y compris les sources. », traduction personnelle.)

¹⁴¹⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., pp. 64-65.

¹⁴¹⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 148.

la mort. L'allusion à la Bible résume les deux concepts que Primo Levi cherche à définir et à faire comprendre : « [...] Il existe chez les hommes deux catégories particulièrement bien distinctes, que j'appellerai métaphoriquement les élus et les damnés. »¹⁴¹⁷. Le vocabulaire biblique s'égrène au fil du chapitre à mesure que P. Levi envisage la topographie du devenir concentrationnaire en constatant que « Si les damnés n'ont pas d'histoire, et s'il n'est qu'une seule et large voie qui mène à la perte, les chemins du salut sont multiples, épineux et imprévus. » (page 97). « Les chemins du salut » ne sont plus pourtant dans le camp d'extermination à entendre au sens religieux puisque pour P. Levi, il est clair que la survie du corps ne signe pas le salut de l'âme, voire même s'y oppose couramment, la survie nécessitant « une quantité non négligeable d'aberrations et de compromis ». P. Levi emploie d'ailleurs à nouveau un vocabulaire tout empreint de religiosité pour définir les êtres capables de survivre au camp sans succomber sur un plan moral, ces « êtres supérieurs, de l'étoffe des saints et des martyrs », dont le narrateur s'exclut explicitement.

Papken Injarabian considère également avoir été « élu » dans les derniers soubresauts du génocide lorsqu'il parvient à figurer sur la liste des orphelins au départ pour l'Europe :

Je ne pus que sourire timidement et il inscrivit enfin mon nom, parmi les autres, dans son grand registre. Cette fois, ma légitimité avait été reconnue, je figurais officiellement au grand livre des élus.¹⁴¹⁸

Contrairement à Primo Levi, le salut entendu par Papken Injarabian demeure dans la sphère religieuse et s'avère autant survie physique que morale. Même si l'idée de salut n'est plus dans *Si c'est un homme* dépendante d'une moralité religieuse, l'absurdité des camps, leur impossible compréhension, est ramenée à une référence à une malédiction non divine, mais métaphysique. Les cauchemardesques bombardements qui s'abattent sur l'usine dans laquelle Primo Levi travaille motivent son sentiment d'une imprécation dont il serait victime. Cette imprécation, qui rappelle les diverses malédictions divines figurant dans la Bible, s'avère étonnamment tout aussi incompréhensible que la logique nazie elle-même : si la référence biblique peut éclairer la compréhension du lecteur, elle ne peut expliquer l'absurdité concentrationnaire et lui confère simplement un reflet connu mais tout aussi obscur. Primo Levi décrit ainsi l'inconcevable et inique destin des déportés :

¹⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴¹⁸ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 139.

[...] La Buna a commencé à tomber en morceaux autour de nous, comme frappée par une malédiction dans laquelle nous nous sentions englobés.¹⁴¹⁹

Primo Levi rejette par ailleurs l'idée d'une faute originelle qui aurait condamnée les déportés au sort qu'ils subissent dans les camps de concentration : la malédiction reste toujours dans *Si c'est un homme* un concept envisageable mais dénué de fondement, comme les camps eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'apporter une cause à ce qui relève d'une logique folle, comme le traduit le rejet de l'idée d'une condamnation développée par les civils allemands :

[...] Les civils se disent que pour avoir été condamnés à une telle vie, pour en être réduits à de telles conditions, il faut que nous soyons souillés de quelque faute mystérieuse et irréparable.¹⁴²⁰

Dans les premières pages de *Si c'est un homme*, Primo Levi assiste au rituel de deuil juif et mentionne la malédiction qui a frappé le peuple juif, le condamnant à un exode sans fin :

Nous demeurâmes nombreux à leur porte, et nous sentîmes alors descendre dans notre âme, nouvelle pour nous, l'antique douleur du peuple qui n'a pas de patrie, la douleur sans espoir de l'exode que chaque siècle renouvelle.¹⁴²¹

Grigoris Balakian rappelle également la condamnation à l'exode dont fut victime le peuple juif, guidé par Moïse, et le compare au destin de la patrie arménienne annihilée, suivant son vœu d'une prochaine libération et indépendance :

Et à la tête des caravanes de déportés, ce prélat majestueux de haute taille et de plus de soixante-quinze ans guidera tel un nouveau Moïse son peuple vers Bozanti, étape au-delà de laquelle il cèdera sa calèche aux plus malades de ses malheureuses ouailles pour marcher à pied jusqu'à Alep.¹⁴²²

Abraham Hartunian n'hésite pas quant à lui à insérer dans le cœur de son récit une citation du Deutéronome qui dresse la liste des malédictions qui peuvent peser sur l'homme désobéissant à Dieu. Si ces malédictions divines s'abattent sur le peuple arménien, comme le transcrit A. Hartunian, il n'apparaît pourtant à aucun moment que les victimes soient

¹⁴¹⁹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 126.

¹⁴²⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹⁴²¹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴²² BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., p. 12.

marquées d'une quelconque faute : le pasteur ne remet pas en cause les épreuves que Dieu impose à son peuple, mais il ne considère jamais celui-ci comme pécheur.

As a people we were subject to the curses of the twenty-eighth chapter of Deuteronomy: "Cursed shalt thou be in the city, and cursed shalt thou be in the field. Cursed shall be thy basket and thy store. Cursed shall be the fruit of thy body, and the fruit in the land, the increase of thy kine, and the flocks of thy sheep. Cursed shalt thou be when thou comest in, and cursed shalt thou be when thou goest out."¹⁴²³

Primo Levi fait d'autre part écho à la Tour de Babel, image de la discorde linguistique née de la condamnation divine de la démesure humaine. Dans *Le Métier des autres*, P. Levi analyse cette malédiction perpétuelle qui continue de diviser les hommes :

Cet épisode offre des analogies non fortuites avec le récit, un peu plus haut dans le texte, du péché originel puni par l'expulsion du Paradis ; d'où l'on peut conclure que les différences linguistiques furent perçues dès les temps les plus anciens comme une malédiction. La malédiction demeure [...].¹⁴²⁴

Déchu dans le camp d'extermination, P. Levi regagne le « paradis » du laboratoire, sans parvenir à surmonter la malédiction de la confusion linguistique qui règne entre les déportés, image d'une nouvelle Babel :

Le mélange des langues est un élément fondamental du mode de vie d'ici ; on évolue dans une sorte de Babel permanente où tout le monde hurle des ordres et des menaces dans des langues parfaitement inconnues, et tant pis pour ceux qui ne saisissent pas au vol.¹⁴²⁵

La construction d'une tour pour l'usine du camp concrétise la référence biblique : la tour devient nouvelle tour de Babel, incarnation d'une malédiction « historique » qui pèse sur les déportés :

Ses briques ont été appelées Ziegel, mattoni, tegula, cegli, kammeny, bricks, téglak, et c'est la haine qui les a cimentées ; la haine et la discorde, comme la Tour de Babel, et c'est le nom que nous lui avons donné : Babelturm, Bobelturm. En elle nous haïssons le rêve de grandeur insensée

¹⁴²³ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 68. (« Notre peuple était sous le joug des malédictions du chapitre 28 du Deutéronome : « Maudit seras-tu à la ville et maudit seras-tu à la campagne. Maudite seront ta hotte et ta huche. Maudits seront les fruits de tes entrailles et de ton sol, la portée de tes vaches et le croît de tes brebis. Maudites seront tes entrées et maudites tes sorties. », traduction personnelle et *La Bible de Jérusalem* (Ed. Desclée de Brouwer, 1998 pour la citation biblique.)

¹⁴²⁴ LEVI, Primo, *Le Métier des autres*, Paris, Gallimard, Folio Essais n°193, p. 144.

¹⁴²⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 39. (Voir Gn 11 1-9.)

de nos maîtres, leur mépris de Dieu et des hommes, de nous autres hommes. Aujourd'hui encore comme dans l'antique légende, nous sentons tous, y compris les Allemands, qu'une malédiction, non pas transcendante et divine, mais immanente et historique, pèse sur cet insolent assemblage, fondé sur la confusion des langues et dressé comme un défi au ciel, comme un blasphème de pierre.¹⁴²⁶

La référence biblique laisse entrevoir au lecteur la condamnation qui plane sur les déportés mais ne cherche pas à en offrir une explication : l'expulsion du Paradis ou la Tour de Babel sont des réponses motivées par une désobéissance humaine, alors que le camp de concentration reste une imprécation inique, sans fondement. Bien plus, Primo Levi considère que la malédiction s'effectue de l'homme aux humains, sans intervention divine. De manière similaire, on rencontre dans *To the Desert* l'image du Juif errant, personnage légendaire condamné à errer sans fin à travers le monde pour avoir conspué le Christ lors de sa Passion. Point de faute commise par le peuple arménien déporté cependant, qui n'adopte du Juif errant non le péché mais la seule condamnation : « We have become like the wandering Jew: walking, walking, without end! »¹⁴²⁷.

D'autres références à la Bible permettent aux rescapés d'imager leurs épreuves et de faire appel à la mémoire culturelle judéo-chrétienne de leurs lecteurs. Ainsi, Vahram Dadrian fait écho à l'impureté des lépreux alléguée dans le *Lévitique*, qui condamne les êtres souffrants de ce mal à demeurer « hors du camp » (Lv 13 46). Ironiquement, les déportés arméniens se trouvent eux-mêmes enfermés dans un camp de réfugiés dont les tentes sont infestées de vermines et qui les obligent à dormir à la belle étoile :

That night everyone suffered more than the unfortunate man who fell into a leper colony, and remained outdoors in the fields until morning.¹⁴²⁸

Notons que Vahram Dadrian enchaîne les allusions bibliques puisqu'il explique son retour dans les tentes de réfugiés dans les lignes qui suivent comme le retour du fils prodigue chez son père. Cette référence semble ici révéler une signification beaucoup plus triviale que celle contenue dans l'originale biblique, simple clin d'œil à un lecteur imprégné de culture judéo-chrétienne :

¹⁴²⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹⁴²⁷ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary, op. cit.*, p. 60. (« Nous sommes devenus comme le Juif errant : marchant, marchant sans fin ! », traduction personnelle.)

¹⁴²⁸ *Ibid.*, p. 344. (« Cette nuit nous avons tous souffert plus que l'homme infortuné tombé dans une léproserie, et nous sommes restés à la belle étoile dans les champs jusqu'au matin. », traduction personnelle.)

Like prodigal children who sometimes run away from their paternal homes but then return there, we also returned to our tents this morning. We had no choice but to accept them as our temporary abodes.¹⁴²⁹

Grigoris Balakian emploie la même référence en se décrivant comme un pendant du fils prodigue du Nouveau Testament, incarnation à la fois différente et similaire, image en reflet de l'histoire biblique, le fils cédant son rôle au père spirituel que symbolise G. Balakian :

Si dans la parabole de l'Évangile c'était le fils prodigue qui était perdu puis retrouvé, qui était mort puis ressuscité, là, c'était l'ecclésiastique perdu et mort qui se révélait soudain à ces [*sic*] enfants spirituels...¹⁴³⁰

Notons que Grigoris Balakian se réfère à nouveau à la Bible en un autre passage de son témoignage en mentionnant la malédiction ayant frappé la femme de Loth, qui lui, symboliquement, est l'image de la survie à la destruction (Loth a échappé à la ruine de Sodome, frappée par l'ire divine). Cet épisode biblique marque ainsi la tragique alchimie qui régit la destinée des Arméniens dans la tourmente génocidaire, acculés tour à tour à l'espoir de la survie et à la peur d'être frappés par la foudre turque.

[...] Notre misérable convoi, en dépit d'efforts surhumains faits pour ne pas trahir sa panique, s'éloigna précipitamment de cet endroit terrifiant. Aucun de nous n'osait regarder en arrière, comme de peur de se transformer en statue de sel telle la femme de Loth.¹⁴³¹

L'écriture de Vahram Dadrian recèle nombre de diverses occurrences bibliques, témoignant de l'imprégnation chrétienne du jeune déporté. Il semble parfois recourir à ces images comme à des comparaisons aisées, connues de tous et donc facilement partageables, véritable « pont entre deux rives » pour décrire son expérience. La référence biblique peut ainsi apparaître plus comme une enveloppe imagée pour aider à la description que comme révélatrice d'un destin particulier, symbolique. De fait, le vaisseau qui libère les déportés en les conduisant vers Constantinople, pris dans la tempête, est dépeint comme l'Arche de Noé prise dans le Déluge : « [...] It was tossed like a blade of straw on the wild billows,

¹⁴²⁹ *Ibid.* (« Comme ces enfants prodiges qui parfois s'enfuient des maisons de leurs pères puis y retournent, nous sommes également revenus dans nos tentes ce matin. Nous n'avions pas le choix et devons les accepter comme nos demeures provisoires. », traduction personnelle. Voir Lc 15 11-32.)

¹⁴³⁰ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 72.

¹⁴³¹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 233.

sometimes, like Noah's Ark, riding on their crests and sometimes descending into their unfathomable troughs. »¹⁴³². Ailleurs, V. Dadrian note que les ennemis de la veille deviennent les sauveurs des Arméniens déportés, nouveaux « Samaritains » pénétrés par l'« Esprit Saint » : « It's as if the Holy Spirit has descended on our neighbouring Circassians. From one day to the next they have changed and become Samaritans. »¹⁴³³. Il compare suivant le même procédé l'apparition impromptue d'un Turc à l'apparition de l'ange Gabriel à Marie pour lui annoncer la future naissance du Christ. L'« ange » turc devient ici annonciateur de mort, et non plus porteur d'espoir comme dans l'épisode de la *Bible* : « Just like the Archangel Gabriel, a policeman appeared early this morning. »¹⁴³⁴.

Dans *Neither To Laugh nor To Weep*, Abraham Hartunian multiplie lui aussi les références au texte sacré : celles-ci peuvent apparaître au lecteur comme de simples comparaisons adéquates, partagées par une communauté culturelle, comme chez Vahram Dadrian. La référence à David, personnage biblique relevant le défi lancé par un « champion [...] du camp philistin », le géant Goliath, est présente à plusieurs endroits du récit. L'épisode symbolique d'un combat disproportionné *a priori* perdu d'avance et qui se révèle victorieux pour les faibles offre un parallèle tout empreint d'espoir pour le courageux combat qui oppose les Turcs aux Arméniens de Zeitoun.

Confident of crushing the Turks, and liberating themselves and their beloved Zeytoon, they opened fire on the barracks, taking the offensive. David attacking Goliath!¹⁴³⁵

A. Hartunian rapporte également la joie de ses ouailles lors d'une célébration eucharistique en faisant écho à l'arche apportée par David à Jérusalem, qui devient alors la Ville sainte. Il met ainsi en lumière l'émergence de la spiritualité chrétienne jusqu'alors évanouie par la conversion d'un musulman sur les décombres des massacres :

¹⁴³² DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary, op. cit.*, p. 373. (« [...] Il était ballotté comme un brin de paille au cœur des flots déchaînés, parfois, comme l'arche de Noé, naviguant sur le haut des lames et parfois sombrant dans les insondables creux des vagues. », traduction personnelle.)

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 267. (« C'était comme si l'Esprit Saint était descendu sur nos voisins Circassiens. D'un jour à l'autre, ils avaient changé et étaient devenus de bons Samaritains. », traduction personnelle.)

¹⁴³⁴ *Ibid.*, p. 58. (« Juste comme l'archange Gabriel, un policier est apparu tôt ce matin. », traduction personnelle.)

¹⁴³⁵ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep, op. cit.*, p. 54. (« Persuadés d'écraser les Turcs et de se libérer eux et leur bienaimée Zeitoun, ils prirent l'offensive en ouvrant le feu sur les casernes. David attaquant Goliath ! », traduction personnelle. Voir 1 S 17 40-54.)

Our convert, Ibrahim Hoja, whom we called Brother Abraham, was the happiest and most zealous member of this celebration. Like David, he was dancing before the Ark of the Covenant!¹⁴³⁶

De manière similaire, le courage d'un Arménien est mis en exergue par la référence à Samson, symbole de la résistance effrontée à l'ennemi : « We were indeed face to face with great danger, about to be robbed and even killed perhaps. But some genius now possessed Hagopjan, and he was changed into a Samson. »¹⁴³⁷.

A. Hartunian ponctue son témoignage de citations d'épisodes issus de la *Bible*, qui éclairent l'expérience génocidaire et lui confèrent une dimension symbolique, à l'instar des références employées. Pour lui, la Passion endurée par ses compatriotes s'inscrit comme un écho contemporain des événements rapportés dans la *Bible*. A. Hartunian compare ainsi son délabrement physique et moral aux tourments endurés par Jésus à Gethsémani : les termes dont il use dans sa description, identiques au vocabulaire biblique, créent un lien patent entre ces deux expériences.

My heart was in anguish, my spirit was willing but my flesh was weak, and like the Man of Gethsemane, I was pleading from the depths, "Lord, if it be possible, let me not drink this cup."¹⁴³⁸

Le témoignage du Pasteur Abraham Hartunian est constellé de citations bibliques qui appuient la narration : point n'est besoin dans ce cas pour le rescapé de décrire ses tourments en se référant aux événements bibliques, puisque la citation de certains épisodes offre à elle seule une transcription en reflet de sa propre expérience génocidaire. Alors qu'il est emprisonné, Abraham Hartunian est pénétré des paroles de David à Shiméï lorsque celui-ci le maudit :

I said in my mind, as this scene impressed itself upon me, "Let Shimei's curse fall on David since the Lord hath bidden him. It may be that the

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 123. (« Notre converti, Ibrahim Hoja, que nous appelions Frère Abraham, était le plus heureux et le plus zélé membre de cette célébration. Comme David, il dansait devant l'arche d'alliance. », traduction personnelle. Voir 2 S 6 5 : « David et toute la maison d'Israël dansaient devant Yahvé au son de tous les instruments en bois de cyprès, des cithares, des harpes, des tambourins, des sistres et des cymbales. »)

¹⁴³⁷ *Ibid.*, p. 28. (« Nous étions en effet face à un grand danger, sur le point d'être volés ou même tués. Mais un quelconque génie avait pris possession de Hagopjan, et il s'était transformé en Samson. », traduction personnelle. Voir Jg 13-16.)

¹⁴³⁸ *Ibid.*, p. 197. (« Mon cœur était dans l'angoisse, mon esprit était prêt à agir mais ma chair était faible, et comme l'Homme de Gethsémani, j'implorais des profondeurs, « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi. », traduction personnelle et *La Bible de Jérusalem* (Ed. Desclée de Brouwer, 1998 pour la citation biblique. Voir Mt 26 36-46.)

Lord will look on mine affliction, and that the Lord will requite me good for his cursing this day” (II Samuel 16:11-12).¹⁴³⁹

Quelques lignes plus loin, les lamentations des femmes arméniennes déportées sont mentionnées succinctement avant d’être reliées de façon directe à l’accomplissement de l’oracle de Jérémie : les Arméniennes incarnent à leur tour la figure de Rachel, l’inconsolable douleur contemporaine rejoint le malheur biblique.

We reached the inn. Women and children engulfed us. They were weeping, wailing, chocking, wild with despair. “In Rama was there a voice heard, lamentation, and weeping, and great mourning, Rachel weeping for her children, and would not be comforted, because they are not” (Mathew 2:18) One was saying, “Where is my father?” Another, “Where is my mother?” Still another, “Where is my child?”¹⁴⁴⁰

Vahram Dadrian emploie également une citation biblique qui lui permet de faire l’économie de sa propre description, tout en conférant à son témoignage une dimension symbolique, toute empreinte en l’occurrence d’ironie sur la candeur de ses compatriotes, analysant le texte sacré en quête d’une explication de leur tragique destinée. La seule réponse certaine est bien celle que confie V. Dadrian à son lecteur par l’intermédiaire du texte sacré :

Now they are looking in the Book of Revelation for other dates on which to base their hope of deliverance. It is not for nothing that Christ said: “Blessed are the poor in spirit...”¹⁴⁴¹

Il n’est pas étonnant que le témoignage d’Abraham Hartunian, constellé comme nous l’avons vu de références à la Bible, se referme sur une citation *in extenso* du Psaume 124. En effet, celui-ci rend grâce à Yahvé, sauveur d’Israël, comme le rescapé des épreuves turques

¹⁴³⁹ *Ibid.*, p. 19. (« Je me dis en moi-même, comme cette scène s’imposait à mon esprit, « Laissez-le maudire, si Yahvé le lui a commandé. Peut-être Yahvé considérera-t-il ma misère et me rendra-t-il le bien au lieu de sa malédiction d’aujourd’hui. ». », traduction personnelle et *La Bible de Jérusalem* (Ed. Desclée de Brouwer, 1998 pour la citation biblique.)

¹⁴⁴⁰ *Ibid.* (« Nous atteignîmes l’auberge. Femmes et enfants s’y engoutirent avec nous. Ils pleuraient, gémissaient, emplis d’un désespoir fou. « Une voix dans Rama s’est faite entendre, pleur et longue plainte : c’est Rachel pleurant ses enfants ; et elle ne veut pas qu’on la console, car ils ne sont plus. » (Mt 2 18) L’un interrogeait : « Où est mon père ? » Un autre : « Où est ma mère ? » Encore un autre : « Où est mon enfant ? ». », traduction personnelle et *La Bible de Jérusalem*, Ed. Desclée de Brouwer, 1998 pour la citation biblique.)

¹⁴⁴¹ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, op. cit., p. 170. (« Maintenant ils cherchent dans l’*Apocalypse* d’autres dates sur lesquelles baser leur espoir de délivrance. Ce n’est pas pour rien que le Christ a dit : « Heureux les simples d’esprit... », traduction personnelle.)

souhaite louer la grandeur divine, qui lui a offert le salut et résume l'espoir qui l'a maintenu en vie durant le génocide :

Psalm 124

If it *had not been* the LORD who
Was on our side, now may
Israel say;
2 If it *had not been* the LORD
who was on our side, when men
rose up against us:
3 Then they had swallowed us
up quick, when their wrath was
kindled against us:
4 Then the waters had over-
whelmed us, the stream had
gone over our soul.
5 Then the proud waters had
gone over our soul.
6 Blessed *be* the LORD, who
hath not given us *as* a prey to
their teeth.
7 Our soul is escaped as a bird
out of the snare of the fowlers:
the snare is broken, and we are
escaped.
8 Our help *is* in the name of
the LORD, who made heaven and earth.¹⁴⁴²

Si cette citation finale est peu surprenante dans le témoignage d'un religieux rescapé dont tout le récit met en exergue la grandeur divine et tisse un lien indissoluble entre les épisodes bibliques et sa propre expérience du Golgotha, il est étonnant de constater que le témoignage de Primo Levi s'ouvre sur une référence au *Deutéronome*. En effet, *Si c'est un homme* présente en *incipit* un poème éponyme qui offre une réécriture du *Shéma Israël* – prière chère au judaïsme, récitée le matin et le soir - que l'on trouve dans la Bible. Contrairement à Abraham Hartunian, Primo Levi n'emploie pas le texte sacré lui-même mais le modifie à l'aune de son expérience concentrationnaire : le devoir de fidélité envers le seul Yahvé devient une intimation au devoir de mémoire doublée d'une menace de malédictions, absentes du *Deutéronome*, mais aux accents pourtant bien bibliques.

¹⁴⁴² HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, pp. 204-205. (« Psaume 124 Sans Yahvé qui était pour nous / - à Israël de le dire - / sans Yahvé qui était pour nous / quand on sauta sur nous, / alors ils nous avalaient tout vifs / dans le feu de leur colère. / Alors les eaux nous submergeaient, / le torrent passait sur nous, / alors il passait sur notre âme / en eaux écumantes. / Béni Yahvé qui n'a point fait de nous / la proie de leurs dents ! / Notre âme comme un oiseau s'est échappée / du filet de l'oiseleur. / Le filet s'est rompu / et nous avons échappé ; / notre secours est dans le nom de Yahvé / qui a fait le ciel et la terre. ». Traduction *La Bible de Jérusalem*, Ed. Desclée de Brouwer, 1998.)

N'oubliez pas que cela fut,
Non, ne l'oubliez pas :
Gravez ces mots dans votre cœur.
Pensez-y chez vous, dans la rue,
En vous couchant, en vous levant ;
Répétez-les à vos enfants.
Ou que votre maison s'écroule,
Que la maladie vous accable,
Que vos enfants se détournent de vous.¹⁴⁴³

Les références bibliques s'avèrent ainsi essentielles dans les témoignages de rescapés arméniens, chez les hommes de Dieu comme G. Balakian ou A. Hartunian certes, mais également, de façon plus singulière, chez de jeunes adultes comme P. Injarabian et surtout V. Dadrian. Dans ces témoignages, le texte sacré devient le médium privilégié d'une expérience absurde, qui peut se concevoir uniquement dans une optique chrétienne, métaphysique, comme l'advenue d'une nouvelle Passion, d'une réédition des épreuves imposées par Dieu dans le texte fondateur. Notons d'ailleurs que l'adéquation de la Bible au récit du génocide reste le propre des témoignages de rescapés croyants : les nouvelles d'Aram Andonian, par exemple, ne présentent pas de références bibliques mais s'interrogent sur l'absence de réaction d'un Dieu présenté jusqu'alors comme un Sauveur. La récurrence des références bibliques semblent bien liées à la ferveur des témoins rescapés.

- Références politiques.

Pour Robert Antelme, la Bible ne peut constituer une médiation à la transcription de l'expérience des camps de concentration, si ce n'est en négatif, comme nous le verrons par la suite. *L'Espèce humaine* développe pourtant un réseau de références susceptibles d'aider la compréhension du lecteur, créant tout au long du récit une métaphore filée qui s'appuie sur les fondements idéologiques du marxisme. Robert Antelme met en perspective les théories communistes et les questionne, afin de prouver leur survie après les camps et leur adéquation

¹⁴⁴³ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 8. (Voir Dt 6 6-9 : « Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent dans ton cœur ! Tu les répéteras à tes fils, tu les leur diras aussi bien assis dans ta maison que marchant sur la route, couché aussi bien que debout ; « tu les attacheras à ta main comme un signe, sur ton front comme un bandeau ; tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes. » Traduction *La Bible de Jérusalem*, Ed. Desclée de Brouwer, 1998.)

à l'homme nouveau issu des camps ou, s'il y a lieu, de les annihiler comme de vains mensonges. Les références plus ou moins allusives à l'idéologie marxiste servent de médiation à la transcription de l'expérience concentrationnaire, comme celle-ci éclaire les fondements de la théorie communiste. (Rappelons que lors de la rédaction de *L'Espèce humaine*, en 1946-47, l'existence des goulags soviétiques et de l'ampleur de la répression stalinienne, véritable négation de l'humain, n'étaient pas encore révélées au monde.) Pour Robert Antelme, les camps de concentration reflètent une ultime et essentielle épreuve de vérité : les éléments idéologiques et culturels qui survivent à l'expérience-limite des camps s'assoient sur des bases désormais solides, non soumises au doute. Il établit une relation explicite entre les camps de concentration, la société de déportés qui en découle et l'idéologie marxiste, afin de faire comprendre les premiers en se référant à la seconde et, simultanément, d'« épurer » cette idéologie des scories ou inadéquations possibles avec le monde nouveau révélé par les camps. Comme Primo Levi utilise Dante comme repère et lien culturel et lui confère simultanément une signification inexplorée par son témoignage, Robert Antelme se sert des théories marxistes pour analyser les camps et en appréhender le fonctionnement – et le faire comprendre –, tout en désintégrant le caractère absolu de la référence, en montrant les limites et les grandeurs, les vérités et les erreurs. Ainsi, dès l'avant-propos, il définit le monde concentrationnaire grâce à des concepts marxistes tout en pointant d'emblée les divergences : dans cette « société conçue comme infernale », « la lutte pour le pouvoir entre les détenus politiques et les détenus de droit commun n'a jamais pris le sens d'une lutte entre deux factions qui auraient brigué le pouvoir »¹⁴⁴⁴. On voit que R. Antelme trouve une corrélation frappante entre la lutte des classes théorisée par Karl Marx et la « société des camps »¹⁴⁴⁵.

La référence à l'idéologie marxiste sous-tend toute l'écriture de *L'Espèce humaine*. Les déportés français sont qualifiés à Buchenwald de « détenus les plus pauvres, la dernière classe des détenus »¹⁴⁴⁶. Comme dans la lutte des classes, l'ennemi est le capitaliste ; dans le camp de Gandersheim, la théorie est poussée à l'extrême et le capitaliste devient le déporté capable de sauver un infime morceau de pain pour le manger le soir. Le jugement sur ce type inédit de « capitaliste » s'avère lui aussi poussé à l'extrême : « [...] L'autre a encore quelque chose, et il pense que c'est un lâche, un profiteur, qui capitalise le pain. [...] Il mériterait presque de se

¹⁴⁴⁴ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 10.

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

le faire voler. »¹⁴⁴⁷. Il est évident que pour Robert Antelme, plus qu'un parallèle, c'est une adéquation quasi parfaite qui unit l'idéologie marxiste et la « société des camps ». Il analyse l'expérience-limite que constitue la déportation à Gandersheim et y voit une analogie avec la vie du prolétaire. Le camp de concentration se dessine comme une illustration de la société de classes, où la situation extrême permet la justification dernière de « toutes les valeurs » :

[...] L'expérience de celui qui mange les épluchures est une des situations ultimes de résistance. Elle n'est autre aussi que l'extrême expérience de la condition de prolétaire. Tout y est : d'abord le mépris de la part de celui qui le contraint à cet état et fait tout pour l'entretenir, en sorte que cet état rende compte apparemment de toute la personne de l'opprimé et du même coup le justifie, lui. D'autre part, la revendication – dans l'acharnement à manger pour vivre – des valeurs les plus hautes. Luttant pour vivre, il lutte pour justifier toutes les valeurs, y compris celles dont son oppresseur, en les falsifiant d'ailleurs, tente de se réserver la jouissance exclusive.¹⁴⁴⁸

Ainsi, R. Antelme inscrit explicitement son expérience dans la visée marxiste, jusqu'à y trouver une référenciation qui inclut son vécu et son témoignage dans un champ connu, non plus dans le champ de l'inédit et de l'inconcevable. La déshumanisation n'est possible dans le camp que si le déporté ne s'insère plus dans la collectivité, tant prônée par Marx : « L'erreur de conscience n'est pas de « déchoir », mais de perdre de vue que la déchéance doit être de tous et pour tous. »¹⁴⁴⁹. Pourtant, cette médiation double des théories marxistes au témoignage et de l'expérience concentrationnaire aux théories marxistes ne cède pas à la simplification.

Si l'adéquation est évidente pour Robert Antelme, elle n'est pas sans entraîner une remise en question de la référence marxiste, jusqu'à une redéfinition, dont elle sort renforcée par l'épreuve des camps. Ainsi, le dessein de Marx d'abolir les classes pour le bénéfice de la collectivité se révèle un fourvoiement dans le miroir de Gandersheim. Dans le camp, chaque déporté est le reflet de son camarade, jusqu'à constituer une « figure à peu de chose près collective et anonyme »¹⁴⁵⁰. Cette figure, loin d'établir un gain ou une victoire quelconque, s'avère au contraire un piège pour le déporté, qui prend conscience de sa déchéance par le reflet de son camarade, à cause de « cette sorte de seconde faim qui nous poussait tous à chercher à nous retrouver par le sortilège du miroir »¹⁴⁵¹. On constate ici que R. Antelme relève parfois les limites de l'idéologie confrontée à l'empirisme concentrationnaire, qui se

¹⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 106.

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁵¹ *Ibid.*

voit non remise en cause mais plutôt corrigée à la lueur de l'expérience concentrationnaire. Dans l'avant-propos, Robert Antelme annonce que « la solidarité même était devenue affaire individuelle »¹⁴⁵². Il reprend et développe cette analyse au centre de son récit :

L'oppression totale, la misère totale risquent de rejeter chacun dans une quasi-solitude. La conscience de classe, l'esprit de solidarité sont encore l'expression d'une certaine santé qui reste aux opprimés. En dépit de quelques réveils, la conscience des détenus politiques avait bien des chances de devenir ici une conscience solitaire.¹⁴⁵³

Il semble ici que les déportés constituent une classe supérieure d' « opprimés » qui dépasse les barrières posées par le marxisme. La lutte n'est plus la même, sa nature devient non plus politique mais de façon plus globale et essentielle, vitale : « Militer, ici, c'est lutter raisonnablement contre la mort. »¹⁴⁵⁴. La visée d'abolition des classes se voit dotée d'un autre sens par l'existence des camps de concentration. Elle devient une nécessité puisque la société de classes est un des éléments qui voile la réalité révélée par les camps et transmise par R. Antelme : l'unité de l'espèce humaine. Plus qu'avant, il faut annihiler ces divisions qui préviennent l'accession à la vérité. R. Antelme explique que « tout ce qui masque cette unité dans le monde, tout ce qui place les êtres dans la situation d'exploités, d'asservis et impliquerait par là même, l'existence de variétés d'espèces, est faux et fou »¹⁴⁵⁵ car « la variété des rapports entre les hommes, leur couleur, leurs coutumes, leur formation en classes masquent une vérité qui apparaît ici éclatante, au bord de la nature, à l'approche de nos limites : il n'y a pas des espèces humaines, il y a une espèce humaine »¹⁴⁵⁶.

On comprend de façon allusive que Robert Antelme porte témoignage de ce que les nazis ont inconsciemment créé une société de classes poussée à l'extrême. Il y met un point final en analysant l'unité de l'espèce, détruisant la « mythologie nazie », où le SS est « enfermé dans la machine de son propre mythe » (page 53). Alors que les SS pensaient avoir créé un homme nouveau, maître des déportés bestialisés, R. Antelme s'adresse à eux pour leur prouver qu'ils ont été « mystifiés comme personne » (page 99) par les déportés. Il témoigne de cette illusion vaine et, à travers les références marxistes, en montre la vacuité, puisqu'ils

¹⁴⁵² *Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁵³ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 241.

¹⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 240.

« sont eux-mêmes [les SS] enfermés dans la même espèce et dans la même histoire »¹⁴⁵⁷. De la sorte, les déportés s'enfoncent dans la conscience de l'Histoire pour mieux y être révélés en tant qu'hommes, par-delà les limites de la société : « En nous niant en tant qu'hommes, les SS avaient fait de nous des objets historiques qui ne pouvaient plus aucunement être les objets de simples rapports humains. »¹⁴⁵⁸. Appuyé sur les fondements marxistes de la lutte des classes, le témoignage de Robert Antelme permet que « l'extraordinaire connerie de ce mythe éclate » (page 289).

Les références culturelles ne sont pas uniquement dans nos témoignages la possibilité d'une médiation qui permet la compréhension du lecteur en établissant des repères partagés par tous. Elles sont aussi les moyens d'une remise en cause ou du moins d'un questionnement sur l'univers culturel de la société du vingtième siècle, et notamment sur ses fondements religieux. Face à l'horreur génocidaire, que représentent encore les repères religieux ? Les génocides ne sonnent-ils pas le glas de la culture judéo-chrétienne ?

4.2. La culture mise à mal et sublimée.

4.2.1. Redéfinition des fondements culturels judéo-chrétiens.

Ecrivant *L'Écriture ou la vie* cinquante ans après l'abjection des camps de concentration, Jorge Semprun n'a plus lieu d'interroger le devenir du judéo-christianisme après Auschwitz. *A contrario*, la survie de la culture judéo-chrétienne peut laisser perplexes les rescapés arméniens du premier génocide du XXème siècle, comme Primo Levi et Robert Antelme, qui écrivent dans la tourmente de la révélation de l'existence des camps de concentration et d'extermination. Les génocides turc et nazi ne constituent-ils pas un schisme culturel insurmontable ? Notons d'emblée que l'ignorance feinte ou consciente de la société occidentale sur les événements arméniens de 1915 ne permettent pas une réelle remise en cause des fondements culturels occidentaux. Si l'Arménie se présente comme une fraction

¹⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*, pp. 84-85.

d'Occident au cœur de l'Orient, il n'en reste pas moins que sa destruction la rejette aux confins de l'Orient et de l'indifférence. La culture demeure pour les rescapés arméniens un repère solide qui peut leur ouvrir les portes de la conscience occidentale en établissant, comme nous l'avons vu, ce « pont entre deux rives » indispensable à la transmission de leur expérience génocidaire inédite. De la même façon, comme le laissait présager les références bibliques omniprésentes dans nos récits arméniens, la religion confrontée aux massacres turcs est peu entraînée dans les affres du doute ou du reniement. La foi demeure un pilier sur lequel le déporté arménien construit son espoir au sein des tourments du génocide et reste pour le rescapé la base sur laquelle bâtir une nouvelle vie, en diaspora ou au sein de la nation arménienne ressuscitée.

Au contraire, la révélation des camps nazis frappe la culture occidentale en plein cœur. La question du possible schisme culturel rassemble Primo Levi et Robert Antelme et la réponse les divise : la position de R. Antelme est d'une clarté totale, la posture de Primo Levi demeure plus modérée. Là où le premier annihile toute possibilité de recours et de retour à la religion, le second continue à chercher une issue, pris en étau entre l'horreur d'Auschwitz et le malaise d'un monde sans Dieu, qu'il cautionne mais questionne, jusqu'à sa mort tragique en avril 1987. L'adhésion de Robert Antelme au parti communiste en 1946 (au cœur de la rédaction de *L'Espèce humaine*) n'est sans doute pas sans influencer sur le besoin dont il témoigne de faire table rase des références à la Bible et au christianisme, en montrant la vacuité.

- Malaise religieux.

Pour sa part, Primo Levi, lors d'un entretien, explique n'avoir aucune religion mais avoir été imprégné tardivement d'une culture juive :

Comme mes parents sont juifs, je me suis construit une culture juive, mais très tard, après la guerre. Après mon retour, je me suis découvert en possession d'une culture supplémentaire, et j'ai essayé de la développer. Mais pas pour la religion. C'est comme si l'on m'avait amputé de mon sentiment religieux. Je n'en ai jamais eu.¹⁴⁵⁹

¹⁴⁵⁹ LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, op. cit., p. 88.

Reste pourtant que *Si c'est un homme* comporte en filigrane de multiples références à la culture juive, qui s'est développée au cœur de l'horreur, dans la paradoxale « université d'Auschwitz » dont ne cesse de parler P. Levi. Dans *Les Naufragés et les rescapés*, Primo Levi conçoit que la religion ait pu être un secours pour les déportés au sein des camps, mais il l'ampute de sa portée transcendante, métaphysique, en la plaçant sur le même plan que la croyance politique :

Le credo, religieux ou politique, n'avait aucune importance : prêtres catholiques ou réformés, rabbins des diverses orthodoxies, sionistes, militants, marxistes naïfs ou évolués, témoins de Jéhovah, tous avaient en commun la force salvatrice de leur foi. Leur univers était plus vaste que le nôtre, plus étendu dans l'espace et dans le temps, surtout plus compréhensible : ils possédaient une clé et un point d'appui [...].¹⁴⁶⁰

Au contraire, quarante ans avant cette analyse, *Si c'est un homme* reflète plus une interrogation sur le caractère salvateur de la religion et sur son bien-fondé. Ainsi, le déporté Levi s'insurge contre l'aveuglement religieux d'un de ses camarades de baraque, qui le pousse à remercier Dieu d'avoir échappé à la sélection pour la chambre à gaz. Si dans son témoignage Primo Levi opte pour l'objectivité dépassionnée de celui qui dépose devant un juge, son « *impotentia judicandi* » s'efface lorsqu'il est confronté à la vacuité de l'univers métaphysique, obscène par son existence passive face à l'abjection des camps :

Kuhn remercie Dieu de n'avoir pas été choisi. Kuhn est fou. Est-ce qu'il ne voit pas, dans la couchette voisine, Beppo le Grec, qui a vingt ans, et qui partira après-demain à la chambre à gaz, qui le sait, et qui reste allongé à regarder fixement l'ampoule, sans rien dire et sans plus penser à rien ? Est-ce qu'il ne sait pas, Kuhn, que la prochaine fois ce sera son tour ? Est-ce qu'il ne comprend pas que ce qui a lieu aujourd'hui est une abomination qu'aucune prière propitiatoire, aucun pardon, aucune expiation des coupables, rien enfin de ce que l'homme a le pouvoir de faire ne pourra jamais plus réparer ? Si j'étais Dieu, la prière de Kuhn, je la cracherais par terre.¹⁴⁶¹

Il apparaît ici que face à l'absurde abjection d'Auschwitz, la foi n'a plus de sens, et elle devient déplacée, indécente. La foi se fait profane, en ce qu'elle salit la grandeur d'âme du déporté qui, confronté à une mort certaine et prochaine, a le courage de se taire et d'accepter, sans attendre de délivrance métaphysique jugée illusoire. Pour Primo Levi, le recours à la Bible ne peut constituer pour le déporté qu'un recours au souvenir biblique : le texte sacré

¹⁴⁶⁰ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 88.

¹⁴⁶¹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., pp. 138-139.

s'avère à Auschwitz plus référence culturelle que référence métaphysique. Il transcrit cependant le secours que peut constituer la foi, dernier havre de certitude pour certains, qui leur permet de conférer un sens à l'absurde et le surmonter. Ainsi d'un rabbin :

[...] Comment expliquer cette stupéfiante vitalité qui éclate dans son regard et dans sa voix, et qui lui permet de passer des soirées entières à discuter d'obscur questions talmudiques en yiddish et en hébreu avec Mendi, le rabbin moderniste ?¹⁴⁶²

Primo Levi prononce ainsi un jugement précis sur l'impossible, l'inconcevable coexistence du camp d'extermination et de la Providence divine, tout en concevant le recours à la religion au centre de l'horreur, idée vite balayée par P. Levi lui-même, sans condamner le choix de ses pairs déportés.

Aujourd'hui je pense que le seul fait qu'un Auschwitz ait pu exister devrait interdire à quiconque, de nos jours, de prononcer le mot de Providence : mais il est certain qu'alors le souvenir des secours bibliques intervenus dans les pires moments d'adversité passa comme un souffle dans tous les esprits.¹⁴⁶³

Rappelons à ce propos le rejet franc de l'idée d'une Providence qui aurait permis à P. Levi, d'après un ami religieux, de survivre dans le but de témoigner. Il explique dans *Les Naufragés et les rescapés* l'immoralité de cette opinion, qu'il ne peut partager :

Il me dit que si j'avais survécu, cela ne pouvait être l'œuvre du hasard, d'une accumulation de circonstances heureuses (ainsi que je le soutenais et le soutiens toujours), mais celle de la Providence. J'étais marqué d'un signe, un élu : moi, le non-croyant, et encore moins croyant après Auschwitz, j'étais un être touché par la Grâce, un de ceux qui ont été sauvés. [...] Cette opinion me parut monstrueuse.¹⁴⁶⁴

Dans *Si c'est un homme*, l'expérience concentrationnaire devient la pierre d'achoppement sur laquelle disparaît tout sentiment religieux pour Primo Levi. La seule transcendance appartient au monde des déportés qui parviennent, par une grandeur simplement humaine dans un univers déshumanisé, à signer les pages inédites de nouveaux textes fondateurs. P. Levi souligne ainsi :

¹⁴⁶² *Ibid.*, p. 73.

¹⁴⁶³ *Ibid.*, p. 169.

¹⁴⁶⁴ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., pp. 80-81.

L'histoire de mes rapports avec Lorenzo est à la fois longue et courte, simple et énigmatique. C'est une histoire qui appartient à un temps et à des circonstances aujourd'hui abolis, que rien dans la réalité présente ne saurait restituer, et dont je ne crois pas qu'elle puisse être comprise autrement que ne le sont aujourd'hui les faits légendaires ou ceux des temps les plus reculés.¹⁴⁶⁵

Primo Levi considère d'ailleurs que les histoires des déportés revêtent un caractère fondamental et fondateur, jusqu'à constituer une « nouvelle Bible », éclairage inédit sur une humanité révélée dans sa splendeur et sa cruauté.

Le soir, nous nous les racontons entre nous : elles se sont déroulées en Norvège, en Italie, en Algérie, en Ukraine, et elles sont simples et incompréhensibles comme les histoires de la Bible. Mais ne sont-elles pas à leur tour les histoires d'une nouvelle Bible ?¹⁴⁶⁶

Il est intéressant de noter que Marguerite Duras, dans *La Douleur*, incite son lecteur à prendre conscience de la nature sublimée des témoignages issus du monde concentrationnaire en le prévenant d'emblée : « Apprenez à lire : ce sont des textes sacrés. »¹⁴⁶⁷.

Rejetant toute idée de Providence, Primo Levi ne cède pas à une explication métaphysique des crimes commis à Auschwitz : la malédiction qui semble frapper les déportés est, nous l'avons vu, une condamnation « immanente » et inique, car « le Lager n'est pas une punition ; pour nous aucun terme n'a été fixé, et le Lager n'est autre que le genre d'existence qui nous a été destiné, sans limites de temps, au sein de l'organisme social allemand »¹⁴⁶⁸. La fulgurance qui étreint le déporté Levi alors qu'il partage le vers de Dante « come altrui piacque [comme il plut à quelqu'un] » avec Pikolo et qu'il prend conscience « de quelque chose de gigantesque [...] et qui contient peut-être l'explication de notre destin, de notre présence ici aujourd'hui... » (page 123), n'est pas ainsi à comprendre comme l'intuition d'un dessein divin, mais bien d'une volonté humaine. Les déportés redéfinissent le mythe biblique : la souffrance concentrationnaire naît d'une malédiction injuste et simplement humaine, trop humaine.

¹⁴⁶⁵ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., pp. 127-128.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴⁶⁷ DURAS, Marguerite, *La Douleur*, op. cit., p. 138.

¹⁴⁶⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 89.

Cette impensable juxtaposition de l'horreur et du divin constitue pour Primo Levi une véritable gageure : l'inexistence de Dieu apparaît pour lui comme une évidence, mais il semble la regretter. Quarante ans après la libération des camps, il se penche sur son laïcisme et écrit :

[...] Je suis [...] entré au camp en non-croyant, et c'est en non-croyant que j'ai été libéré et que j'ai vécu jusqu'à aujourd'hui ; l'expérience du Lager, son épouvantable iniquité m'a même confirmé dans mon laïcisme. Elle m'a empêché, et m'empêche encore, de concevoir une forme quelconque de Providence ou de justice transcendante [...].¹⁴⁶⁹

Lors d'un entretien avec Ferdinando Camon, peu de temps avant sa mort, il revient sur ce thème, avouant son désir de croire, foi à laquelle il ne parvient pas, piégé dans une réflexion aporétique : « Il y a Auschwitz, il ne peut donc pas y avoir Dieu », écrit-il, avant d'ajouter au crayon : « Non trovo una soluzione al dilemma. La cerco, me non la trovo. »¹⁴⁷⁰.

Si Primo Levi rejette l'idée d'une malédiction divine – comme l'idée d'une Providence salvatrice –, certains témoins arméniens s'interrogent sur la possibilité d'une volonté divine menant au génocide. Surgit alors au détour de plusieurs récits l'image d'un dieu vengeur, en écho aux épisodes bibliques dans lesquels Dieu blâme les hommes de leur blasphème ou de leur hybris en les plongeant dans des tourments destructeurs. Les rescapés arméniens transcrivent pourtant leur incompréhension face à une malédiction sans fondement, inique, comme Zabel Essayan dans *Parmi les ruines*, qui, confrontée à des réfugiées ayant tout perdu, fait part de son incompréhension :

Pourquoi ces saints et ces saintes, en la force desquels elles avaient toujours cru restaient-ils impitoyables et froids, face à leur souffrance, quelle malédiction et quelle punition avaient donc été prévues pour elles ? Quels péchés accumulés devaient-elles expier, si Dieu restait ainsi muet et aveugle, comme s'il s'était absenté de son sanctuaire ? [...] Ô Dieu de nos pères, tourne un instant ton regard impitoyable et vengeur de notre côté...¹⁴⁷¹

Aram Andonian dépeint pour sa part un Dieu cynique qui se plairait à voir souffrir ses créatures pour d'obscures raisons, voire, de façon encore plus inique, de façon gratuite : « Ce n'était plus des femmes, mais des monstres créés par une insupportable providence, pour se

¹⁴⁶⁹ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 142.

¹⁴⁷⁰ CAMON, Ferdinando, *Conversation avec Primo Levi*, op. cit., p. 75. (« Je ne trouve pas de solution au dilemme. Je la cherche mais je ne la trouve pas. »)

¹⁴⁷¹ NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage*, op. cit., pp. 369-370.

railler de la misère et de la terreur [...] »¹⁴⁷². Pour le journaliste rescapé, le silence de Dieu induit non son absence, mais une nature cynique qui prête à la révolte. La quête propitiatoire des victimes du génocide sonne creux, ne résonne que le rire d'un dieu malfaisant, qui inverse les termes habituels en blasphémant sa créature :

Ce qu'elle ne pouvait trouver ici-bas, elle le mendait là-haut. Un bleu lumineux, doux recouvrait le ciel ; on aurait dit qu'un rire en sourdait. Et cette apparente gaieté au-dessus du spectacle de douleur et d'épouvante étalé devant cette femme misérable touchait à l'impie, au cynisme, presque au scandale.¹⁴⁷³

Un autre témoin arménien, Aram Gurégghian, se penche sur la question d'une malédiction divine mais rejette finalement la faute sur la passivité et la candeur du peuple arménien, qui n'aurait pas pris en compte les multiples et tragiques avertissements des massacres précédant la vague génocidaire. Il dédouane Dieu en rendant ses compatriotes responsables – pour une part – de leur destin, le génocide restant une conséquence immanente à la démesure turque :

Nous nous demandions parfois pourquoi Dieu avait réservé un tel destin au peuple arménien. Pourquoi les Arméniens devaient-ils sans cesse souffrir, se faire piller, humilier, déshonorer et massacrer ? Eh bien non, je refuse cet état de fait. Je pense que les Arméniens ont une grosse part de responsabilité. Nous n'avons pas pris les devants en temps voulu, et nous avons remis nous-mêmes la hache entre les mains de nos bourreaux.¹⁴⁷⁴

A contrario, dans *L'Espèce humaine*, Robert Antelme ne s'interroge pas sur une possible malédiction, sans aucun doute parce sa présence dans le camp de concentration n'est pas due à sa religion mais à son statut politique. Pour lui, le seul coupable, s'il en existe un, c'est Dieu lui-même, et *L'Espèce humaine* ouvre l'espace du témoignage pour faire table rase de la foi chrétienne, qui ne peut coexister avec les camps nazis. R. Antelme insère dans son récit des allusions à l'univers biblique, qu'il redéfinit à la lueur des camps. Dieu n'existe pas ou, plus exactement, il n'a plus rien de métaphysique : le SS est Dieu dans le camp de Gandersheim, « le Dieu à gueule de rempilé » qui « brûle, aveugle, pulvérise »¹⁴⁷⁵. Ce nouveau Dieu à dimension humaine démontre sa puissance, au même titre que le Dieu de l'Ancien Testament : il « chasse » les déportés « du paradis » (page 65), nous l'avons vu, ou

¹⁴⁷² ANDONIAN, Aram, *En ces sombres jours*, op. cit., p. 70.

¹⁴⁷³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁷⁴ GURÉGHIAN, Jean-Varoujean, *Le Golgotha de l'Arménie mineure, Le Destin de mon père*, op. cit., p. 43.

¹⁴⁷⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 28.

encore apparaît-il comme une menace invisible et impalpable pour les déportés qui ont « fautés » : « A leur atelier, ils étaient plus attentifs au travail, ils surveillaient autour d’eux si le directeur ne venait pas. Ils avaient été infidèles, ils commençaient à se sentir traqués. »¹⁴⁷⁶. R. Antelme remet en cause les principes de la foi chrétienne, qui ne peuvent résister à l’horreur des camps. Face à l’abjection, la foi s’efface pour des principes à la fois plus matériels et plus pragmatiques, vitaux, non métaphysiques mais simplement physiques. Quand le corps est menacé, il s’agit de le sauver avant de penser à sauver son âme. Le chrétien s’efface lorsque l’homme est face à la mort, contrairement aux idées reçues qui voudraient qu’un lien à la transcendance se noue dans les ultimes sursauts de vie. R. Antelme explique ainsi que dans le camp de concentration, « la plupart des chrétiens la [la mort] refusent [...] avec autant d’acharnement que les autres. Elle perd à leurs yeux son sens habituel. [...] Ici, la tentation n’est pas de jouir, mais de vivre. [La créature] peut s’acharner à refuser la mort, se préférer de façon éclatante : la mort est devenue mal absolu, a cessé d’être le débouché possible vers Dieu. »¹⁴⁷⁷. Si dans *Si c’est un homme*, Primo Levi laisse à son lecteur le soin d’une conclusion – latente dans le récit - sur la « nouvelle Bible » que forment les déportés d’Auschwitz, Robert Antelme met en exergue la nature sacrée des déportés. Il analyse la position du chrétien confronté à l’imminence de la mort, qui l’incite, voire l’oblige à se sacrifier aux dépens même du Dieu auquel il croit et s’assujettit d’ordinaire :

[...] Si le chrétien se comporte comme si s’acharner à vivre était une tâche sainte, c’est que la créature n’a jamais été aussi près de se considérer elle-même comme une valeur sacrée. [...] Ainsi, le chrétien substitue ici la créature à Dieu jusqu’au moment où, libre, avec de la chair sur les os, il pourra retrouver sa sujétion. C’est donc rasé, lisse, nié comme homme par le SS que l’homme dans le chrétien aura trouvé à prendre en importance la place de Dieu. Mais, plus tard, lorsque son sang lui refabriquera sa culpabilité, il ne reconnaîtra pas la révélation de la créature régnante qui s’impose à lui chaque jour ici.¹⁴⁷⁸

Il apparaît ici que la révélation du caractère sacré de la créature aux dépens du créateur ne peut être temporaire pour R. Antelme : l’homme s’est découvert dans les camps une nature jusqu’alors voilée. Cette connaissance le sacralise et ne peut s’effacer, le déporté la porte comme un stigmaté, mis à part les chrétiens dont l’oubli facile est déploré par R. Antelme. De la sorte, il redéfinit la hiérarchie divine et sanctifie par et dans *L’Espèce humaine* le martyr de ses camarades déportés. Plus le déporté souffre, et plus il s’approche de Dieu, plus il

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 155.

¹⁴⁷⁷ *Ibid.*, pp. 47-48.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 48.

devient lui-même créature divine, comme c'est le cas de Jacques, jeune déporté qui endure les pires souffrances sans jamais s'abaisser à la trahison. Comme nous l'avions vu dans la première partie, c'est dans la « bête » que l'on reconnaît finalement le saint, car « Jacques est ce que dans la religion on appelle un saint »¹⁴⁷⁹. On voit que Robert Antelme ébranle les fondements du christianisme, en en inversant les thèses : par-delà tout paradoxe, c'est l'être humain jugé le plus abject par les nouveaux dieux nazis qui s'identifie à un être sacré.

R. Antelme ne s'attaque pas uniquement aux bases de la foi chrétienne mais également aux miracles bibliques, qui sont jugés comme une mystification. Les miracles deviennent creux, tromperies de toute façon impossibles : le camp de concentration est la démonstration de l'obsolescence et fausseté des miracles christiques. R. Antelme explique avec cynisme que le pain ne se multiplie pas : « Il n'y aurait plus de pain, et du pain on ne peut pas en créer, on ne peut pas en trouver, nulle part, par aucun moyen. »¹⁴⁸⁰. De la même façon, le miracle de la résurrection n'a plus aucune valeur dans les camps, il perd tout sens face à l'horreur des camps et la promiscuité de la mort : « On n'attend pas plus la libération des corps qu'on ne compte sur leur résurrection pour avoir raison. » (page 99). Dieu est annihilé par son indifférence face à l'abjection ; comme pour Primo Levi, l'existence des camps sont la preuve de l'inexistence de Dieu :

On peut brûler les enfants sans que la nuit remue. Elle est immobile autour de nous, qui sommes enfermés dans l'église. Les étoiles sont calmes aussi, au-dessus de nous. Mais ce calme, cette immobilité ne sont ni l'essence ni le symbole d'une vérité préférable. Ils sont le scandale de l'indifférence dernière.¹⁴⁸¹

On constate ici clairement que Robert Antelme s'attache à éclairer la mystification du Dieu sauveur et la délivrance possible dans un autre monde, métaphysique : si Dieu n'a pas agi, c'est simplement qu'il n'existe pas, voire pire, qu'il n'est pas juste, comme le Dieu dépeint par Aram Andonian. Alors que les déportés quittent Gandersheim devant l'avancée de l'armée russe, ils font étape dans une église où, symboliquement, tous les objets relatifs au culte, « l'autel, les lampes, les images pieuses, les statues, les crucifix sont immobiles »¹⁴⁸², à l'image de Dieu lui-même. Les déportés à Gandersheim dormaient dans une église

¹⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴⁸² *Ibid.*, p. 249.

désaffectée, comme une préfiguration de la désacralisation à venir. De même, durant « le retour », la nuit passée dans l'église reflète la désacralisation du lieu de culte, comme la vacuité de tout recours métaphysique. L'Eglise devient simple bâtiment. L'église n'est plus un lien au sacré mais au contraire un lien à la barbarie nazie. De fait, celle-ci n'abrite plus l'esprit divin mais devient une simple protection matérielle pour les déportés, qui révèlent l'absence coupable de protection divine. Comme l'écrit R. Antelme, c'est « l'ombre d'une église » et le lien tangible à la religion est vite effacé par « une vieille femme [qui] enlève les livres de messe » (page 247). La réalité de la déchéance des déportés imprègne le lieu sacré comme un reproche tacite, pour mieux désacraliser l'univers métaphysique car « maintenant il y a des poux dans l'église, il y aura au moins des poux dans les tapis qui vont à l'autel » (page 247).

Un épisode en particulier dans *L'Espèce humaine* remet en cause l'essence du christianisme. A l'occasion du Vendredi saint, une Bible échappée de Buchenwald surgit des poches d'un déporté. Cette Bible est un message qui reflète l'expérience du déporté mais n'en est qu'un reflet imparfait. Contrairement au Christ, les déportés n'ont pas d'histoire, ils ne sont globalement ni saints ni héros, et leurs destins s'opposent à la Passion. Le Christ est appelé « frère » par R. Antelme, mais il établit parallèlement toutes les discriminations qui séparent ce « frère » de la vraie souffrance concentrationnaire : la croix du Christ n'est plus que « faible croix, très loin ». Le Christ est un « frère » qui révèle sa vacuité, comparativement à la vérité de l'horreur, qui inclut significativement dans la liste effroyable des victimes une sœur cette fois « bien réelle » aurait écrit Jorge Semprun. Celle-ci est identifiable malgré ses seules initiales, « M-L. A » : il s'agit de la sœur de Robert Antelme, Marie-Louise, à qui le récit est dédié. Le « frère » référentiel, « beau », à la « chair fraîche sur les os », sans « poux », amplifie la véritable horreur des camps, transmise par le portrait lapidaire de la sœur, « morte, squelette, rasée »¹⁴⁸³. Ce qui distingue le Christ des déportés, c'est la reconnaissance de son identité car « on est tenté du moins de le considérer comme quelqu'un ». Le Christ a une histoire, et c'est justement cette « histoire », cette « Passion » qui le distingue de la souffrance des déportés. Le texte sacré affronte désormais une réalité autrement plus horrible que les souffrances christiques. Par conséquent l'histoire christique se définit après les camps comme une mystification, « faible histoire, fluette, belle histoire dérisoire » ; cette histoire perd toute dimension fondamentale : « Belle histoire du surhomme,

¹⁴⁸³ *Ibid.*, p. 204.

ensevelie sous les tonnes de cendres d'Auschwitz. On lui avait permis d'avoir une histoire. » (page 205). Robert Antelme établit clairement les divergences essentielles entre la souffrance du Christ, reconnu comme un être humain, aimé par autrui, là où les camps de concentration et d'extermination anéantissent l'humanité et les liens sociaux :

On ne donne pas les morts à leur mère ici, on tue la mère avec, on mange leur pain, on arrache l'or de leur bouche pour manger plus de pain, on fait du savon avec leurs corps. Ou bien on met leur peau sur les abat-jour des femelles SS. Pas de traces de clous sur les abat-jour, seulement des tatouages artistiques.¹⁴⁸⁴

Il est évident que Robert Antelme multiplie les détails des pratiques abjectes d'Auschwitz¹⁴⁸⁵ pour mieux y opposer la pseudo souffrance christique. Ainsi, la dernière phrase prononcée par le Christ est citée par Robert Antelme, se référant au Psaume 22, verset 2 ; celle-ci ne fait qu'amplifier la résonance tragique du silence des déportés, transmis par une écriture dépouillée et sublime : « 'Mon Père, pourquoi m'avez-vous...' Hurlements des enfants que l'on étouffe. Silence des cendres épandues sur une plaine. »¹⁴⁸⁶. Robert Antelme analyse l'obsolescence des repères bibliques qui ne peuvent plus d'être aucun secours pour le déporté : le mythe biblique est « enseveli » sous la réalité des camps de concentration, dans lesquels ne résonne plus que le silence de Dieu. Une déportée, Geneviève De Gaulle, met également en avant l'absence de Dieu, et le recours vain qu'il constitue dans le camp de concentration. Elle constate ainsi, déçue, le vide qui répond seul à ses espoirs : « J'essaie de me remettre à la miséricorde du Père, de m'unir à l'agonie de Jésus au jardin des oliviers. Ce n'est même pas un silence qui me répond, mais la misérable rumeur de ma détresse. »¹⁴⁸⁷. Elle conclut désabusée : « En entrant dans le camp, c'était comme si Dieu était resté à l'extérieur. » (page 18).

Primo Levi, nous l'avons vu, ne fait pas table rase des repères bibliques : s'il remet en cause l'existence de Dieu, il utilise néanmoins les références au texte sacré. Il n'a de cesse dans *Si c'est un homme* de se référer à une Genèse qui aurait échoué, ne donnant lieu qu'au

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹⁴⁸⁵ Il est aisé d'identifier le camp d'Auschwitz, où fut déporté Primo Levi. En effet, les « abat-jour » en peau humaine furent fabriqués à la demande de l'épouse de Hoess, commandant du camp d'Auschwitz, « amatrice » de tatouage. Notons que cet épisode relatif à un autre camp que celui dans lequel fut déporté Robert Antelme est unique dans *L'Espèce humaine*. Cette unicité met en évidence le caractère essentiel et symbolique de la remise en cause de l'épisode biblique.

¹⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 205.

¹⁴⁸⁷ DE GAULLE- ANTHONIOZ, Geneviève, *La Traversée de la nuit*, Paris, Seuil, 1998, p. 13.

malheur et à l'angoisse, à l'image du « serpent de la Genèse », « fuyant et incompréhensible » (page 173). De fait, dans le poème inaugural *Shéma*, P. Levi suit cette logique et représente un couple de déportés, sorte de négatif du couple originel, l'homme et la femme déportés subissant le joug nazi sans avoir commis de faute. Ces modernes et implicites Adam et Eve supportent le fardeau d'une création dont la cruauté n'a d'égale que l'absurdité. Ce couple est créé dans une œuvre divine injuste et horripilante et P. Levi remet en question cette création, en interrogeant son lecteur et peut-être Dieu lui-même : « Considérez si c'est un homme [...] / Considérez si c'est une femme [...] »¹⁴⁸⁸. Ainsi ce couple devient l'incarnation d'une création martyre qui cristallise la tragédie des camps de concentration, en se référant au mythe d'une humanité chassée du Paradis terrestre et plongée dans les affres de l'Histoire. P. Levi insère les repères bibliques dans son allégorie poétique dans le but de les questionner et de les inverser, pour rendre compte de l'absurde et fondamentale essence des camps d'extermination. Finalement, la remise en cause, la mise en doute du mythe biblique annonce la création d'une nouvelle Bible, au caractère sacré et horripilant, la Bible de la Shoah, qui se concrétise dans et par les témoignages des survivants, comme nous l'avons étudié précédemment.

Comme Primo Levi, de façon tacite, et Robert Antelme, explicitement, Jorge Semprun s'interroge sur le silence de Dieu, son absence de réponse face à l'horreur génocidaire, mais pas dans *L'Écriture ou la vie*. Dans celui-ci, il ne mentionne qu'une fois le possible recours à la religion, pour mieux le rejeter en bloc, comme une échappatoire dérisoire voire absurde. Il explique ainsi avoir été touché par une prière récitée en espagnol, non en tant que message propitiatoire vers une transcendance muette mais comme une échappée hors de l'abjection par la bienfaitrice réminiscence de sa langue maternelle :

D'une voix basse mais distincte, en espagnol, il s'était mis à prier : *Padre nuestro que estás en los cielos...* J'avais été bouleversé de l'entendre. Non pas d'entendre une prière : il y avait longtemps que je me refusais cette consolation désolante, que je m'interdisais ce recours. J'avais été bouleversé de constater que la langue de mon enfance, soudain sonore à mes côtés, fût celle qui exprimât la vérité funeste de cet instant.¹⁴⁸⁹

C'est dans un récit postérieur à *L'Écriture ou la vie* que Jorge Semprun rapporte les questions qui assaillaient les déportés à Buchenwald sur le silence de Dieu. Pour lui

¹⁴⁸⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 9.

¹⁴⁸⁹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 112.

cependant, ce silence n'est pas surprenant puisqu'il s'inscrit dans une longue série d'absences de réaction au fil des massacres qu'a connus l'humanité. J. Semprun s'interroge sur un silence certes, mais celui des hommes confrontés à l'atrocité concentrationnaire :

Nous parlions du silence de Dieu, de sa faiblesse feinte ou réelle, et le bruit, pourtant proche et répugnant, des viscères taraudées par la chiasse ne nous atteignait pas, ou si peu. Sur le silence de Dieu, je n'avais pas d'inquiétude métaphysique. Qu'y avait-il d'étonnant, en effet, dans le silence de Dieu ? Quand avait-il parlé ? A l'occasion de quel massacre du passé avait-il laissé entendre sa voix ? [...] Si l'on ne voulait pas traiter les écrits bibliques comme des fables, si l'on voulait leur attribuer quelque réalité historique, il apparaissait que Dieu n'avait plus parlé, dans l'histoire de l'humanité, depuis le mont Sinaï. Quoi de surprenant, donc, à ce qu'il continue de garder le silence ? A quoi bon s'étonner, s'indigner ou s'angoïsser d'un silence aussi habituel, tellement enraciné dans l'Histoire, constitutif peut-être même de notre histoire, à partir du moment où elle – l'Histoire – a cessé d'être sainte ? Ce qui était en question, disais-je aux deux autres, ce n'était pas le silence de Dieu, mais celui des hommes. Sur le nazisme, par exemple, Mal absolu. Trop long, trop craintif silence des hommes.¹⁴⁹⁰

La remise en cause de l'indifférence des hommes n'est pas uniquement présente dans l'œuvre de Jorge Semprun : on sait que les rescapés arméniens se sont plus à rapporter le silence lui aussi « feint ou réel » des hommes face aux massacres turcs. Dans leurs témoignages pourtant, cette constatation n'exclut pas la mise en question du silence divin. M. Dardarian transcrit ainsi le doute qui l'étreint sur l'existence d'un Dieu indifférent aux souffrances de son peuple : « [...] My faith in God had wavered. I doubted His interest in our welfare. »¹⁴⁹¹. Notons par ailleurs qu'au fil de son récit se dévoile une remise en cause de plus en plus profonde de la présence de Dieu, jusqu'à la révélation de l'irréversible perte de foi de la narratrice, qui annonce :

My faith in religion destroyed, I hadn't prayed or gone to church since fleeing from my Arab captors; and my aversion to prayer has continued since then.¹⁴⁹²

Le rejet de toute transcendance est rare dans les récits de rescapés arméniens, mais lorsque celui-ci se découvre au détour d'une page, il est sans partage et parfois violent, à la

¹⁴⁹⁰ SEMPRUN, Jorge, *Le Mort qu'il faut*, op. cit., pp. 136-137.

¹⁴⁹¹ DARDARIAN, Mae, *Vergeen, A Survivor of the Armenian Genocide*, (based on a memoir by Virginia Meghrouni), Los Angeles, Atrius Press Publications, 1996, p. 117. (« [...] Ma foi en Dieu était fissurée. Je doutais de Son intérêt pour notre bien-être. », traduction personnelle.)

¹⁴⁹² *Ibid.*, p. 213. (« Ma foi détruite, je n'avais pas prié ou ne m'étais pas rendue à l'Eglise depuis que j'avais échappé à mes ravisseurs arabes ; et mon aversion pour la prière avait continué depuis lors. », traduction personnelle.)

mesure des espoirs démesurés et déçus placés en une Providence muette. Adam Bagdasarian traduit sa haine envers un Dieu indifférent : « For the first time in my life, I actually hated God [...]. He had done nothing. »¹⁴⁹³.

- Une foi ébranlée mais survivante.

Plus souvent, les survivants du génocide turc modèrent leurs sentiments religieux et la question du silence de Dieu ne soulève pas d'abjuration de la foi chrétienne : le questionnement n'entraîne pas *ipso facto* la perte de foi. D'ailleurs, Denis Donikian revient avec une ironie peu dissimulée sur la foi sans fissure qui continue de guider les Arméniens, invoquant et bénissant un Dieu qui ne parvient à faire oublier au narrateur – Arménien de la troisième génération en diaspora – les cadavres des enfants qu'Il n'a pu secourir : « Il psalmodie, livre en mains. Le livre : « L'Eternel a donné, et l'Eternel a ôté. » Des tas d'enfants sur d'autres enfants faméliques jetés, puis brûlés. « Que le nom de l'Eternel soit béni ! ». »¹⁴⁹⁴. De nos quatre auteurs, Vahram Dadrian est le plus dubitatif quant à l'existence d'un Dieu qui ne serait qu'indifférence. Dans les premières semaines de sa déportation, le jeune Arménien met en lumière l'attrait irrésistible des réminiscences religieuses nées de la musique d'une cérémonie religieuse improvisée mais celui-ci est vite balayé par l'horreur de l'expérience qu'il est en train de vivre. Pour lui, la situation présente pointe l'irréparable rupture du lien des hommes à la transcendance : Dieu perd sa majesté et sa majuscule, avant d'être considéré comme une illusion.

I opened my eyes to the sweet sound of a religious melody. I imagined myself in church for a moment, but I immediately came to my senses when I felt a battalion of flies biting my eyelids, as if trying to dig my eyes out.

I dressed at once and ran out of the tent. I saw an outdoor church in the neighbouring field, where hundreds of people were all singing *Der Voghormia* (Lord have mercy).

May the Lord have mercy on us, but what lord? If we had a lord or protector we wouldn't be in this situation.¹⁴⁹⁵

¹⁴⁹³ BAGDASARIAN, Adam, *Forgotten Fire*, *op. cit.*, p. 75. (« Pour la première fois de ma vie, je détestais même Dieu [...]. Il n'avait rien fait. »)

¹⁴⁹⁴ DONIKIAN, Denis, *Le Peuple haï*, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴⁹⁵ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 52. (« J'ouvris les yeux au son d'une douce mélodie religieuse. Je m'imaginai à l'Eglise pendant un instant, mais je revins immédiatement à la réalité quand je sentis un bataillon de mouches me piquer les paupières, comme si elles essayaient de m'arracher les yeux. Je m'habillai à la hâte et sortis de la tente. Je vis une église improvisée dans le champ voisin, où des centaines de personnes chantaient en chœur *Der Voghormia* (Seigneur aie pitié). Que le Seigneur ait pitié de nous, mais quel seigneur ? Si nous avions un dieu ou un protecteur, nous ne serions pas dans cette situation. », traduction personnelle.)

Il est intéressant de considérer la chronologie que nous révèle *To the Desert* quant aux sentiments religieux du narrateur : le journal, écrit quasi quotidiennement, transmet les étapes de doute et de retour ou recours à la foi au fil des événements génocidaires. Vahram Dadrian n'hésite pas à parler de sa perte totale de foi mais celle-ci, paradoxalement, ne l'empêche pas de se rendre à la messe et d'y trouver un réconfort, si ce n'est religieux, du moins spirituel.

Although our faith in God has been completely destroyed, we still went to St. James Monastery to hear Mass. [...] We heard the singing of the choirs and the ringing of the cymbals. And above all, when we smelled the aroma of incense and olibanum, we had the momentary illusion that nothing tragic had happened to us, that the past three and a half years had been just a nightmare hallucination.

Our nation has not yet perished.

This was the exultant message that we heard today from the altar and we thought that it was worth going to the church not just every day, but every single hour, just to hear this message about the immortality of our nation.¹⁴⁹⁶

On comprend ici que l'Eglise n'est plus considérée comme la détentrice d'un message divin, mais devient plus pragmatiquement la voix naissante d'une nation simultanément anéantie et émergente. Le réconfort trouvé par V. Dadrian concerne l'immortalité de son peuple, et non plus la grandeur d'un dieu dans lequel il ne peut plus croire. Cette échappatoire offerte dans le lieu de culte est par ailleurs illusoire, puisque V. Dadrian souligne le caractère éphémère de celle-ci, qui ne peut parvenir à occulter sous un voile de patriotisme onirique les abjections bien réelles endurées par le peuple arménien.

Quelques mois plus tard, réfugié à Jérusalem, lieu symbolique s'il en est, V. Dadrian réitère clairement sa perte de foi : son arrivée au Golgotha, dernier sursaut des affres génocidaires, s'effectue ainsi à Jérusalem, qui ne fait que confirmer l'abjuration d'un Dieu si ce n'est inexistant, du moins absent. V. Dadrian constate : « Many come to Jerusalem to reinforce their faith and beliefs. If we ever had a grain of faith, we have lost even that. »¹⁴⁹⁷. Symboliquement, Vahram Dadrian refuse de suivre l'exemple de ses compatriotes qui se font tatouer lors de leur séjour à Jérusalem des images pieuses et opte pour un tatouage – la date

¹⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 285-286. (« Bien que notre foi en Dieu avaient été complètement anéantie, nous nous rendîmes tout de même au Monastère de Saint Jacques pour y entendre la Messe. [...] Nous entendîmes le chant du chœur et le tintement des cymbales. Et, par-dessus tout, quand nous sentîmes le parfum de l'encens et le camphre, nous eûmes l'illusion momentanée que rien de tragique ne nous était arrivé, que les derniers trois ans et demi n'avaient été qu'une hallucination cauchemardesque. Notre nation n'est pas encore morte. Ceci était le message triomphant que nous entendîmes aujourd'hui de l'autel, et nous pensâmes qu'il valait la peine d'aller à l'Eglise non simplement tous les jours, mais à chaque heure, juste pour entendre ce message sur l'immortalité de notre nation. », traduction personnelle.)

¹⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 324. (« Beaucoup viennent à Jérusalem pour renforcer leur foi et leurs croyances. Si nous avons jamais eu une once de foi, nous l'avons perdue. », traduction personnelle.)

1919 - qui résume toute son expérience génocidaire et renvoie les images religieuses à leur ridicule et à leur vacuité (page 342). La visite de Bethléem est l'occasion pour le narrateur de transcrire avec véhémence l'hypocrisie humaine et sa nature essentiellement cupide et égoïste qui s'oppose de façon flagrante avec les préceptes philanthropes du Christ, mis en avant mais trahis à chaque instant par les hommes. « Poor Christ... crucified, tortured, crowned for the salvation of mankind; but these people have built well-frequented, lifeless churches over the place where He was born and placed money-boxes in them, simply to profit from His memory. What decadence! What desecration! And all in the name of Christ and for Christ! »¹⁴⁹⁸. Cet épisode permet d'entrevoir que V. Dadrian ne remet pas en cause la figure transcendante du Christ : si le narrateur ne croit plus en Dieu, il ne croit surtout plus en l'homme, et n'annihile pas les principes de la foi mais les refuse simplement pour lui-même.

Papken Injarabian s'interroge également sur le silence et l'inaction d'un Dieu jusqu'alors considéré comme un protecteur et un sauveur. Pourtant, au contraire de Vahram Dadrian, ce questionnement ne débouche pas sur un rejet de Dieu et une abjuration de sa foi. On ne trouve pas dans *La Solitude des massacres* de réelle remise en cause de la religion chrétienne, les rares interrogations sur le silence de Dieu se présentent plus comme un doute éphémère qui étreint le très jeune narrateur confronté au traumatisme génocidaire. Il se demande ainsi :

C'est vrai que notre situation est injuste ! Je me sens si abandonné, que je me surprends à lui en vouloir à Celui-là. Comment peut-Il permettre qu'on maltraite ceux qui lui sont fidèles depuis si longtemps ? J'aurais bien fait une petite prière, mais impossible. Ce qui se passe à côté est bien trop captivant.¹⁴⁹⁹

On voit bien que ces questions sur une quelconque responsabilité divine n'entraînent aucune aversion pour la foi, puisque le recours à la prière est uniquement rejeté au profit d'une curiosité infantile pour les événements qui se déroulent sous les yeux du narrateur. Celui-ci constate en un autre endroit du récit l'inutilité des prières sans pour autant rejeter ce lien au divin et à l'espoir, confié en l'occurrence à la figure maternelle : « Je ne comprends pas bien ce que raconte maman. Mais ses paroles, et surtout ses baisers me réconfortent. Elle

¹⁴⁹⁸ *Ibid.*, pp. 341-342. (« Pauvre Christ... crucifié, torturé, frappé pour le salut de l'humanité ; mais ces personnes ont construit des églises fréquentées et sans vie sur le lieu de Sa naissance et elles y ont placé des troncs, simplement pour profiter de Sa mémoire. Quelle decadence ! Quelle profanation ! Et tout cela au nom du Christ et pour le Christ ! », traduction personnelle.)

¹⁴⁹⁹ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 62.

triomphe là où les prières ont échoué. Ni *Marie, Mère de Dieu*, ni *Notre père, qui êtes aux cieux*, n'avaient réussi à chasser la solitude. »¹⁵⁰⁰.

Notons d'ailleurs que l'on ne rencontre pas ces questions dans le tapuscrit confié par l'auteur, qui traduit au plus juste sa volonté auctoriale. Dans celui-ci, P. Injarabian fait la part belle à l'idée d'une transcendance qui régit le destin du déporté, mais ce *fatum* n'est pas régi explicitement par Dieu, mais par une simple force impalpable et incompréhensible, que le jeune narrateur ne remet pas en cause.

Pour leur part, les récits de Grigoris Balakian et Abraham Hartunian, tous deux religieux, ne sont pas exempts de toute interrogation sur l'inaction de Dieu face aux massacres d'Arméniens même si celle-ci n'entraîne aucune abjuration, contrairement à celle de Vahram Dadrian. La première édition du récit d'Abraham Hartunian publié aux Etats-Unis porte un sous-titre tout à fait symbolique : « *An Odyssey of Faith* » (Une Odyssée de la foi). En effet, A. Hartunian n'a de cesse dans son témoignage de mettre en évidence les tourments qui l'atteignent et assaillent sa foi durant les multiples massacres vécus, sans que jamais celle-ci ne se fissure. Dans *Neither To Laugh nor To Weep*, le silence de Dieu est dépeint, mais la constatation n'est ni dramatique ni désespérée, comme c'était le cas précédemment, et n'entraîne aucune remise en question sur la nature de Dieu ou, *a fortiori*, sur son existence. A. Hartunian partage simplement un état de fait qu'il accepte, comme une volonté supérieure incompréhensible et impénétrable certes, mais incontestable. Il observe ainsi le silencieux et mystérieux dessein divin et l'accepte sans rébellion : « « The mournful supplication of the Armenians now rose to heaven, and God's angels [...] did not come to their aid. »¹⁵⁰¹. Ses propres supplications ne trouvent pas réponse et le mutisme du Dieu dont il se veut un fidèle serviteur ne semble remettre en cause que la portée de ses prières, incapables de toucher leur destinataire : « I prayed continually that at least the church might be spared, but my prayer did not find acceptance in heaven. »¹⁵⁰². De plus, A. Hartunian justifie le mutisme de Dieu en citant divers épisodes bibliques lors desquels la volonté destructrice de Dieu reste impénétrable, qu'il équilibre en rappelant d'autres actes bienfaisants et tout aussi incompréhensibles. A. Hartunian rappelle laconiquement que Dieu demeure un mystère, dans

¹⁵⁰⁰ *Ibid.*, pp. 75-76.

¹⁵⁰¹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 139. (« La triste supplication des Arméniens montait maintenant vers les cieux, et les anges de Dieu ne venaient pas à leur aide. », traduction personnelle.)

¹⁵⁰² *Ibid.*, p. 144. (« Je priais sans cesse qu'au moins l'église soit épargnée, mais ma prière ne trouva pas un accueil favorable au ciel. », traduction personnelle.)

ses actes philanthropes comme dans ses inconcevables – pour l'esprit humain – condamnations et met en lumière une foi qui doit rester inconditionnelle et pleine d'espoir :

Why indeed others fell and God kept silent, I do not know. Why he allowed the head of James to be cut off (Acts 12:2), I do not know. I know only that the One who brought Peter out of prison was he (Acts 12:6-11).¹⁵⁰³

Cette obéissance totale – d'aucuns diraient aveugle – à Dieu et à ses impénétrables desseins n'est pas aussi évidente dans le témoignage de Grigoris Balakian, lui-même homme de foi. Celui-ci en effet a su transcrire dans son récit l'évolution qu'a connue sa foi en proie aux affres du génocide. Le désespoir naissant entraîne de fait une première constatation sur le mutisme de Dieu :

Jamais peut-être de toute sa vie, le *vartapét* Komitas n'avait chanté un « Seigneur, aie pitié ! » aussi poignant. Jusqu'alors, il l'avait chanté « par devoir » pour demander le soulagement des maux, des peines, de l'affliction des autres, mais cette fois, c'est pour lui-même qu'il implorait la miséricorde de Dieu, qui restait pourtant silencieux...¹⁵⁰⁴

Grigoris Balakian note par ailleurs son incapacité à expliquer l'inaction divine à ses ouailles éplorées qui l'interrogent. Son propre statut de proscrit et le désespoir qui en découle – malgré sa foi – ne lui permettent pas de trouver la réponse attendue :

« Où est le Dieu que vous prêchez ? Est-ce qu'Il ne voit pas notre souffrance sans fond ?.. » [...] Pauvre garçon, est-ce que je savais où on nous conduisait ?.. Et pourquoi le Dieu des Arméniens était insensible à cet océan de malheurs et de sang innocent ? Quelle explication pouvais-je donner du fond de ma détresse ?¹⁵⁰⁵

Au fil des massacres et des pages, Grigoris Balakian transcrit un désespoir qui va crescendo et une foi qui se délite en proportion, jusqu'à la constatation d'être abandonné de Dieu. Cet abandon pourtant, qui rappelle l'épisode du Christ implorant son père sur la croix (Mt 27 45-47) et se lit dans le Psaume 22, « Souffrances et espoirs du juste », ne signe pas pour autant dans *Le Golgotha arménien* l'abjuration d'un Dieu inique : le désespoir apparent

¹⁵⁰³ *Ibid.*, p. 18. (« Pourquoi en effet d'autres ont disparu et Dieu a gardé le silence, je ne sais pas. Pourquoi a-t-il permis la décapitation de Jacques (Ac 12 2), je ne sais pas. Je sais seulement que Celui qui sortit Pierre de prison, ce fut lui (Ac 12 6-11). », traduction personnelle.)

¹⁵⁰⁴ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 101.

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 240.

n'est peut-être finalement que détresse et se termine d'ailleurs, dans la Bible comme dans le témoignage de G. Balakian, sur des actions de grâce envers Dieu, point final et acmé d'un parallèle établi d'entrée entre la Passion et le destin arménien.

La coupe de notre amertume et de notre dépit étant depuis longtemps pleine à ras bord, nous étions terriblement affectés. Le pain que nous avions mangé le matin même et la sollicitude qui nous avait été prodiguée s'étaient transformés en soupirs et en larmes. Oui, nous étions abandonnés et de Dieu et des hommes, la tombe était notre seul salut, à condition encore d'en avoir une.¹⁵⁰⁶

Grigoris Balakian en vient pourtant à s'interroger sur le bien-fondé de célébrer une messe alors que les Arméniens sont victimes de massacres inouïs. Le Dieu clément et protecteur qui se dévoile en filigrane tout au long du *Golgotha arménien* cède ici la place à un Dieu inique et vengeur.

Beaucoup avaient la nostalgie des offices et du saint sacrifice de la messe. Mais à quoi bon désormais un tel acte de propitiation telle que la messe quand c'était tout un peuple, à commencer par les nouveau-nés innocents, qui étaient immolés sur le saint autel de la patrie, dans la solitude et le silence ?..¹⁵⁰⁷

On voit bien que l'existence de la divinité n'est pas remise en cause mais que c'est sa nature bienveillante qui est mise en doute. Ce reproche non dissimulé représente un pic paradoxal dans le récit de G. Balakian, qui n'a de cesse par ailleurs de mettre en exergue l'aide vitale apportée par la spiritualité et la foi. Les critiques les plus acerbes sont d'ailleurs celles de tiers, traduites par la plume du Père Balakian. Il décrit à ce propos les enfants abandonnés de leurs mères et de Dieu, dont les prières muettes et inactives se chargent de reproches tacites: « Les yeux de ces angelots agonisants et abandonnés exprimeront supplication et reproche adressés à leurs mères et à Dieu... » (page 310). D'autres revendications apparaissent mais demeurent sans réponse de la part du prêtre, rendu amorphe face à la souffrance immense de son peuple ; les questions n'ont pour écho que le silence : « Révérend père, où est le Dieu des Arméniens ?.. Où est le Christ que vous prêchez ?.. Il ne voit donc pas toute la misère et la détresse des Arméniens ?.. » (page 340). Dans le second tome du *Golgotha*, on trouve le pendant de ces suppliques en une unique occurrence, qui concerne cette fois les mères des enfants massacrés : « Des femmes enceintes avaient

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 243.

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 260.

abandonné leurs nouveau-nés le long des routes en protestation contre les êtres humains et contre Dieu. »¹⁵⁰⁸. On ne rencontre plus dans cette seconde partie du témoignage de questionnement personnel de la part de G. Balakian sur le silence divin. Au contraire, il multiplie dans ce second opus la mise en avant de la prière et du recours à la foi comme échappatoire à l'horreur génocidaire.

Si pour G. Balakian ou A. Hartunian le questionnement sur le mutisme de Dieu n'entraîne pas la remise en cause de l'existence de l'être divin, ils conçoivent cependant tous deux la possibilité d'abjurer sa foi face à de trop grandes et injustes souffrances. Abraham Hartunian n'hésite pas à ce propos à faire part de son incompréhension des desseins transcendants en spécifiant que celle-ci n'affaiblit aucunement sa propre croyance, tandis qu'il ne condamne pas la perte de foi de certaines des victimes du génocide. Il écrit ainsi :

Verily, I cannot understand how God looked down on these scenes and kept silent.
Why the Armenian debasement? Why such heavy slavery? What nation has suffered so? Unable to endure Christ's crucifixion, the sun veiled its face. Was the crucifixion of Armenia less full of anguish or more deserving, that that same sun looked down unabashed upon the scene? My faith has not wavered. I trust and worship God. But those who, under the burden of this and similar circumstances, were broken in faith, these I do not despise. May the God of faith have mercy on them.¹⁵⁰⁹

Grigoris Balakian pour sa part aborde la problématique de l'apostasie initiée par les Turcs et non la perte de croyance engendrée par le doute sur l'existence d'un Dieu muet et aveugle. En effet, les Turcs promettaient la survie à certains déportés – surtout des femmes et de jeunes enfants - à la seule condition de renier la foi chrétienne au profit de la religion musulmane. Dans un premier temps, G. Balakian privilégie les êtres capables de surmonter les affres des massacres sans se résoudre à renier leur Dieu, fut-il incompréhensible et en apparence injuste. G. Balakian honore dans son récit les hommes optant pour une mort chrétienne sans pourtant blâmer les êtres choisissant une vie sans Dieu (la conversion à l'islam n'étant pratiquement toujours que de façade) :

¹⁵⁰⁸ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 34.

¹⁵⁰⁹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 104. (« En vérité, je ne peux pas concevoir que Dieu regarde de haut ces scènes et garde le silence. Pourquoi la dégradation arménienne ? Pourquoi un tel esclavage ? Quelle nation a souffert comme cela ? Incapable de supporter la crucifixion du Christ, le soleil se voila. Est-ce que la crucifixion de l'Arménie était moins douloureuse ou moins louable, que ce même soleil observait la scène sans gêne ? Ma foi n'avait pas vacillé. Je crois et adore Dieu. Mais ceux qui, sous ce genre de fardeau et dans des circonstances similaires, ont perdu la foi, je ne les méprise point. Que Dieu ait pitié d'eux ! », traduction personnelle.)

L'on pourrait évidemment trouver des excuses à cette démarche faite dans l'unique espoir d'échapper par l'apostasie à une mort certaine dans les déserts arides de Deir es-Zor. Mais j'avais davantage d'estime et d'admiration pour ceux qui s'étaient rassemblés comme des poussins sous mes ailes ou autour de moi, tout en sachant que c'est une mort inévitable qui nous attendait tous.¹⁵¹⁰

Plus loin, G. Balakian considère cette fois que l'apostasie est une échappatoire tout à fait honorable pour les Arméniens condamnés à la mort. Il se distingue cependant de son peuple et juge que son statut personnel de serviteur de Dieu ne peut lui permettre d'accepter le reniement de sa foi.

Je dois cependant préciser que tous mes efforts pour rester en vie étaient faits à la condition de survivre à ce terrifiant désastre sans perdre mon honneur et non au prix d'une apostasie qui m'aurait valu le mépris général. Mais pour ce qui est du salut des débris survivants du peuple arménien, je n'étais pas aussi intransigeant : tous les « moyens » étaient bons pour qu'ils en réchappent !¹⁵¹¹

Dans le second tome, G. Balakian répète son refus sans appel de recourir à l'apostasie en affirmant : « Prêtre de l'église arménienne, j'aurais préféré mourir plutôt que d'apostasier et survivre. »¹⁵¹².

Le révérend américain Henry Riggs s'attarde quant à lui sur la perte de foi de certains rescapés arméniens qu'il juge sans complaisance, sans doute faute d'avoir lui-même eu à affronter le calvaire des massacres. Il dépeint très sévèrement ces chrétiens qui ont abandonné leur foi comme des êtres sans conscience, des « animaux » menés à la mort par leurs bourreaux :

They were those whose faith, though Christian in name, had been little more than a superstitious inheritance the nominal of their ancient church, and under the impact of that horrid catastrophe, their faith broke down. They were those in that through that morning who had lost all hope and all faith of God. They went out like dumb animals driven to their death [...].¹⁵¹³

¹⁵¹⁰ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 171.

¹⁵¹¹ *Ibid.*, p. 196.

¹⁵¹² BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵¹³ RIGGS, Henry, *Days of Tragedy in Armenia*, *op. cit.*, p. 130. (« Il y avait ceux, se disant pourtant Chrétiens, dont la foi, qui avait été un peu plus qu'un simple héritage de leur croyance traditionnelle, s'était brisée sous l'impact de cette horrible catastrophe. Il y avait ceux qui, à la vue des événements matinaux, avaient perdu tout espoir et toute foi en Dieu. Ils sortaient comme des bêtes conduites à la mort [...]. », traduction personnelle.)

Henry Riggs souligne par ailleurs la grandeur spirituelle de la majorité des Arméniens qui ne se détournent pas de Dieu mais au contraire recourent à la foi pour tenter de trouver une consolation et une aide à la survie. Il décrit ainsi le halo spirituel qui se dégage de la noirceur du génocide et de l'abjuration de la foi chrétienne :

But in the midst of the darkness of that scene there was that which lightened and transfigured the whole picture. There were many more of those Armenians Christians whose faith had been more real than a mere inheritance of traditional belief, whose lives had been sweetened and sustained by a living faith and a real Christian experience, which did not fail them in that hour of supreme crisis.¹⁵¹⁴

H. Riggs décrit en un autre endroit une scène où les rescapés chrétiens en appellent à Dieu pour les secourir et à leurs bourreaux pour mieux les accuser de leurs crimes. On comprend dans cette description que ces victimes ne font à aucun moment porter la responsabilité des crimes sur un Dieu qui serait impuissant ou inique, mais perdant de toute façon son statut omnipotent.

Of the untold horror of many such scenes the mute and disappearing witnesses still cry out to God from the plains and the valleys of that land, cry out against that unholy league of efficiency, with beastliness that still rules in Turkey.¹⁵¹⁵

- Recours à la prière, signe d'espoir.

Il est assez étonnant de constater que de nombreux rescapés du génocide turc mettent en avant dans leurs témoignages l'échappatoire morale qu'a constituée pour eux le recours à la prière et, plus globalement, le sentiment religieux et la confiance inébranlée en Dieu. A l'inverse, les déportés revenus des camps de concentration et surtout d'extermination, témoignent très rarement du recours à la religion au cœur de l'horreur nazie mais se plaisent souvent, au contraire, à considérer que Dieu ne peut coexister avec les camps, comme le

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 131. (« Mais au milieu de l'obscurité de cette scène, il y avait quelque chose qui éclairait et transfigurait le tableau tout entier. Il y avait beaucoup plus d'Arméniens chrétiens, dont la foi était plus profonde qu'un simple héritage de la croyance traditionnelle, dont les vies avaient été adoucies et soutenues par une foi vivante et une expérience chrétienne concrète, qui ne les a pas trahis dans ce moment de crise suprême. », traduction personnelle.)

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 153. (« Dans l'horreur inouïe de telles scènes les témoins muets et de moins en moins nombreux continuent à appeler Dieu des plaines et des vallées de cette terre, crient contre la bestialité de cette efficace alliance impie qui a toujours cours en Turquie. », traduction personnelle.)

souligne Primo Levi. Certes, deux de nos quatre rescapés arméniens sont des hommes d'Eglise qui, logiquement, ne cessent de présenter les bienfaits et la grandeur d'un Dieu que d'autres auraient reniés, mais Papken Injarabian, enfant à l'époque des massacres, en appelle fréquemment à Dieu pour le secourir dans les pires instants du génocide. Nous avons à ce propos eu l'honneur de rencontrer Papken Injarabian à son domicile parisien, et celui-ci a souligné à plusieurs reprises l'aide incommensurable apportée par la prière et la certitude sans faille de l'existence d'une transcendance. Pour lui, sa survie ne tient qu'à un Dieu protecteur auquel il n'a cessé de croire avec ferveur, au sein même de l'abjection la plus totale. D'ailleurs, si le questionnement sur la volonté de Dieu et son mutisme se rencontre dans la traduction publiée de *La Solitude des massacres*, la traduction personnelle de l'auteur, jamais publiée, ne comporte aucune remise en cause, aussi superficielle soit-elle, de l'existence ou de l'iniquité réelle ou supposée de Dieu. *A contrario*, les deux traductions sont ponctuées de références à la prière et à l'aide divine dont le narrateur dit avoir bénéficié.

Dès les premiers jours de la déportation, passée la première stupeur, Papken Injarabian et ses sœurs se réfugient dans la prière, bientôt suivis des Arméniens qui les entourent dans le camp de déportés. Paralysé par la peur, le jeune narrateur plonge rapidement dans l'espoir heureux de la prière :

- [...] Prions, cela vaudra mieux.
- Vas-y toi, commence, moi, je ne peux pas.
Arak secoue la tête. Il est coincé, ça se voit. Moi aussi, je suis tout noué de partout. [...] Mariam commence sa prière. *Notre Père qui êtes...* Elle prie à voix basse. C'est comme un bourdonnement d'abeilles. D'un seul coup, je récite avec elle, sans même savoir ce que je dis. J'ai été pris par le balancement de sa voix. Arak s'y met, puis d'autres... [...] Les poèmes vont tout droit à Dieu. Ça me fait du bien de penser ça. Je me sens moins abandonné. Je crois que les autres sont comme moi : on ne pleure plus. Le bourdonnement d'abeilles a grossi. C'est la ruche. La ruche qui se donne au ciel pour un peu de pitié...¹⁵¹⁶

De la même manière, Grigoris Balakian explique que face à l'angoisse des premières heures de la déportation, les intellectuels arméniens de Constantinople cherchent un refuge dans la prière, qui ouvre une porte sur la divinité et transcende les êtres croyants. Prisonniers de leurs bourreaux et enfermés dans l'attente de la déportation, les Arméniens parviennent à s'évader spirituellement :

¹⁵¹⁶ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 52.

Conformément à un souhait général, nous fîmes venir de la chapelle arménienne de l'endroit un livre d'heures et, avec la permission du capitaine, nous pûmes, le soir du quatrième jour de notre arrivée, dire les complies. En tant qu'ecclésiastique, durant mes vingt années de sacerdoce, je n'ai ressenti que trois fois l'intense émotion à la fois électrisante et réconfortante qui vous fait frémir jusqu'au tréfonds de l'âme et qu'on ne peut jamais oublier.¹⁵¹⁷

Durant les prémices du génocide, la prière est l'occasion de se réconforter et de conserver un lien social avec ses pairs déportés. Vahram Dadrian rapporte à ce propos la cérémonie improvisée à laquelle il n'assiste pas, sa foi étant déjà mise à mal par les horreurs vécues : « [...] Hundreds of Armenians had stood in an abandoned courtyard, bowed their heads before our spread, and prayed, wept, and found solace [...]. »¹⁵¹⁸. Papken Injarabian montre que la prière accompagne les déportés au fil de leurs marches dans le désert et offre un lien indéfectible entre les Arméniens souffrants : « « *Notre Père qui êtes aux cieux...* Une rumeur monte vers le ciel rose-bleu. Toute la colonne prie avec la même ferveur, les mêmes mots, le même désespoir. »¹⁵¹⁹. On trouve une scène similaire dans le récit d'Abraham Hartunian, qui met en avant la communauté formée par les croyants rassemblés au cœur de l'enfer du génocide : « May 14 was the first Sunday of my deportation. Friends came together. We prayed. We consoled each other. And the day passed in that way. »¹⁵²⁰. Grigoris Balakian explique par ailleurs que le lien social est vite circonscrit au seul lien entre les déportés et Dieu, dernier rempart face au désespoir :

Le quatrième jour à l'aube, nous repartîmes toujours anxieux et déprimés, n'espérant plus qu'en Dieu, car nous ne comptions plus sur nos proches, dont nous ignorions s'ils étaient encore de ce monde...¹⁵²¹

Pour sa part, le Père Jacques Rhétoré va plus loin en décrivant un peuple qui ne succombe pas à la peur de la mort, gonflé par la certitude de rejoindre Dieu :

¹⁵¹⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 99.

¹⁵¹⁸ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary*, *op. cit.*, p. 125. (« [...] Des centaines d'Arméniens étaient restés debout dans une cour abandonnée, s'étaient inclinés devant notre étoffe [représentant la Vierge et l'Enfant] et avaient prié, pleuré, et trouvé un réconfort [...]. », traduction personnelle.)

¹⁵¹⁹ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁵²⁰ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 77. (« Le 14 mai était le premier dimanche de ma déportation. Des amis se rassemblèrent. Nous priâmes. Nous nous consolâmes mutuellement. Et le jour se déroula ainsi. », traduction personnelle.)

¹⁵²¹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 216.

On ne se préoccupait même nullement ni des tourments ni des souffrances à subir, ni de l'horreur de l'égolement. On jugeait cela comme rien en face de la possession de Dieu qui en serait bientôt la récompense.¹⁵²²

Il est étonnant de constater le total détachement de ces déportés sur leurs souffrances physiques qui seraient, d'après le narrateur, la clé pour accéder à l'univers métaphysique et d'y entrer au rang de martyr. J. Rhétoré n'hésite pas à transcrire la joie qui étreindrait les déportées bientôt immolées :

Elles s'en allaient sans appréhension, plutôt contentes car ce n'est pas la mort qu'elles voyaient au bout de leur voyage, mais la belle couronne des martyrs ; aussi la ferveur de leur prière tendait sans cesse à en relever le ton.¹⁵²³

Cette attitude, proche de l'aveuglement fanatique ne se rencontre à notre connaissance que dans le récit de Jacques Rhétoré. C'est bien cette position passive que déplore cyniquement un survivant des camps de concentration, Tadeusz Borowski, pour qui la foi comme l'espoir athée ne sont que puissances trompeuses face à la folie du génocide, en ce qu'elles mènent les déportés à supporter sans réagir une situation *a priori* insupportable, l'espoir en une délivrance future dans un au-delà fantasmé annihilant tout esprit de révolte chez les victimes. Il constate avec force : « S'ils ne croyaient pas en Dieu et en une vie dans l'au-delà, il y a belle lurette qu'ils auraient démoli les crématoires. »¹⁵²⁴. De la même façon, il condamne l'espoir, forme de foi athée, qui entraîne la même passivité face à la menace de la mort non dans l'attente d'un monde transcendant mais dans l'attente d'un simple retour à la vie quotidienne :

Crois-tu que sans l'espoir de voir arriver cet autre monde, de voir rétablis les droits de l'homme, nous vivrions dans le camp ne serait-ce qu'un seul jour ? C'est cet espoir qui fait aller les hommes avec apathie à la chambre à gaz, qui leur commande de ne pas risquer la révolte, qui les plonge dans l'inertie.¹⁵²⁵

Il n'est pas rare cependant d'entrevoir dans divers récits de rescapés arméniens la transcription d'une foi telle qu'elle ouvre la voix de la sérénité morale, et devient puissance

¹⁵²² RHETORE, Jacques, *Des Chrétiens aux bêtes*, op. cit., p. 109.

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 105.

¹⁵²⁴ BOROWSKI, Tadeusz, *Le Monde de pierre*, op. cit., p. 83.

¹⁵²⁵ *Ibid.*, p. 190.

motrice pour la survie du déporté. La croyance indéfectible en Dieu et en une délivrance future dans l'au-delà n'entraîne pas *de facto* une passivité dangereuse face aux exactions commises. Kerop Bedoukian distingue bien la survivance de la force spirituelle de sa mère alors même que ses capacités physiques s'amenuisent :

My mother had found a way to get under the cloak of St Peter when her physical strength seemed to fail her. As to her spiritual strength, she seemed to have an unlimited supply, drawn from her faith in Jesus Christ.¹⁵²⁶

Dans *La Solitude des massacres*, Papken Injarabian décrit en plusieurs occurrences la foi en Dieu comme une force motrice qui permet au déporté de se sublimer et de parvenir à accomplir des actes qu'il aurait pensés impossibles sans cette croyance. Il écrit : « Comme à chaque fois que je traverse un moment difficile, j'adresse une prière à Dieu. Comme à chaque fois, Dieu m'entend et me reconforte. Le courage me revient. » (page 158). De même et de façon plus évidente, dans son tapuscrit, il décrit la « force surnaturelle » qui l'aide à dépasser un obstacle jugé presque insurmontable : « La montagne se dressait devant nous et l'ascension promettait d'être assez difficile. On aurait dit que Dieu m'avait insufflé une force surnaturelle car je parvins à la gravir sans trop de peine. »¹⁵²⁷. Grigoris Balakian rapporte un épisode similaire dans son *Golgotha*, qu'il agrmente d'une citation biblique sur la sublimation des capacités humaines alliées à une foi sans faille :

Fortifié par la foi née de cette prière ardente, je me relevai et, débarrassé désormais de la peur, je repoussai le cauchemar de la mort. Le Christ disait avec raison : « Si vous avez une foi de la taille d'un grain de sénevé, vous pourrez soulever des montagnes. » Oui, l'ecclésiastique sans défense qui craignait de prendre la moindre initiative, était maintenant envahi d'une force inépuisable. Le psaume « Seigneur, dirige mes pas sur le droit chemin ! » sur mes lèvres, sans crainte et résolu, je marchai en avant d'un pas assuré, en direction de la chaîne des montagnes du Taurus. « La foi te sauvera ». ¹⁵²⁸

Ce recours à la foi pour parvenir à surmonter les difficultés génocidaires ponctue le témoignage de G. Balakian, « reconforté par le puissant souffle céleste d'une prière matinale » (page 113) :

¹⁵²⁶ BEDOUKIAN, Kerop, *Some of Us Survived*, op. cit., p. 68. (« Ma mère avait trouvé un moyen de se réfugier sous le manteau de St Pierre quand sa force physique avait semblé la quitter. Quant à sa force spirituelle, elle paraissait posséder une réserve illimitée, alimentée par sa foi en Jésus Christ. », traduction personnelle.)

¹⁵²⁷ INJARABIAN, Papken, *Tapuscrit*, p. 101.

¹⁵²⁸ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., p. 64.

Pour calmer l'agitation de mon âme en ces minutes cruciales, j'adressai une nouvelle fois à l'invisible puissance céleste, source inépuisable et éternelle de toute force et de toute volonté, une prière, salutaire baume pour les cœurs tristes, affligés, désespérés. [...] La peur latente avait disparu, et spirituellement revigoré, je n'étais plus en proie à la nervosité et l'agitation.¹⁵²⁹

La force spirituelle née de la prière se dote d'une nature miraculeuse dans le témoignage d'Abraham Hartunian, qui rapporte un épisode lors duquel Dieu l'a visité et l'a guéri :

Badly in need of rest and comfort, I withdrew to my room and presented the matter to my Heavenly Father. And a voice spoke to me: "Fear not, my Son. I will help you. I will preserve your eyes. I will accomplish your desire." When I awoke, I was well.¹⁵³⁰

Cet épisode n'est pas unique dans *Neither To Laugh nor To Weep*, puisque A. Hartunian, à l'instar de Grigoris Balakian, constelle son témoignage de références à la force physique et morale insufflée par Dieu sur les êtres souffrants et fervents. A. Hartunian rappelle d'ailleurs un épisode biblique dans lequel Jésus est déjà perçu comme un sauveur :

[...] Knowing that I was in Gethsemane and had need of help from above, I went alone into another room and presented myself to my Heavenly Father. I poured out my condition to him, besought his help, assured him that I wanted his will to be done, and pleaded that, if it were possible, he save me, but if not, he prepare me for martyrdom. And my Father heard. He sent down his angel from above – that same angel who brought strength to One about to die in Gethsemane – and strengthened me. I had a new peace, a new calm.¹⁵³¹

Abraham Hartunian ne cesse de mettre en exergue le caractère providentiel de Dieu, qui lui permet d'accéder à une certaine sérénité morale et d'en faire profiter ses ouailles ; le pasteur se fait passeur de la force divine qui lui a été insufflée. Il explique :

¹⁵²⁹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁵³⁰ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, *op. cit.*, p. 9. (« Ayant grand besoin de repos et de réconfort, je me retirai dans ma chambre et présentai le problème à mon Père Divin. Une voix me dit : « Ne crains pas, mon Fils. Je t'aiderai. Je préserverai tes yeux. J'accomplirai ton désir. » Quand je me levai, je me sentais bien. », traduction personnelle.)

¹⁵³¹ *Ibid.*, pp. 12-13. (« [...] Sachant que j'étais à Gethsémani et que j'avais besoin d'aide du Ciel, je me réfugiais seul dans une autre pièce et me présentai à mon Père divin. J'épanchais ma triste condition sur lui, recherchais son aide, l'assurais que je voulais que sa volonté soit faite, et le priais, si cela était possible, de me sauver, mais sinon, de me préparer au martyre. Et mon Père entendit. Il envoya des cieux son ange – le même qui avait soutenu Celui sur le point de mourir à Gethsémani – et me fortifia. J'étais plus en paix, envahi d'un calme nouveau. », traduction personnelle.)

I myself was in need of consolation and encouragement; how could I console and encourage others? But the God of comfort helped me and comforted me and used me to help and comfort others.¹⁵³²

Abraham Hartunian témoigne avant tout d'une foi inébranlable en Dieu, qu'il nourrit par des prières instantes et multiples. Tout acte du narrateur est subordonné à la volonté divine, à laquelle A. Hartunian remet sa vie et celle de ses fidèles, dernier recours là où échouent toute volonté propre et toute idée permettant la survie. Ne sachant plus que faire dans une situation extrême, A. Hartunian se confie à Dieu : « What could I do? Nothing but look up to heaven, to the Almighty, and ask that he come to the aid of his servant I had given my cause over to him, and though my body was trembling, my heart and spirit were calm. »¹⁵³³. Abraham Hartunian inscrit cette foi profonde qui l'étreint depuis l'enfance dans les premières pages de son témoignage, déclarant :

Spiritually I was more conscious and reflective. My piety had lost its primitive and inherited nature and had become a fact of personal experience. Sunday Schools, Christian Associations, prayer meetings, church services – these were my dearest pleasures. I had firm belief in divine providence and protection. Knowing God as my Father, I was happy beneath his watchfulness and care.¹⁵³⁴

De façon similaire, Papken Injarabian avoue que la prière instante à Dieu est la dernière possibilité de secours pour le déporté souffrant. Le jeune narrateur confie ainsi son destin à Dieu, dont il attend un ultime soutien :

- Prions ensemble. *Notre Père qui êtes aux cieux...*
Je ferme les yeux et prie avec eux. Tout en psalmodiant, je m'accroche à une idée folle. Une de celles qui vous traverse le cerveau, et qui vous laissent après leur passage, comme un goût d'infini...
La dernière fois que j'ai récité le « Notre Père », n'avais-je pas été sauvé ?

¹⁵³² *Ibid.*, p. 142. (« Moi-même, j'avais besoin de consolation et d'encouragement ; comment aurais-je pu consoler et encourager les autres ? Mais le Dieu consolateur m'aida, me réconforta et m'employa à aider et réconforter les autres. », traduction personnelle.)

¹⁵³³ *Ibid.*, p. 70. (« Que pouvais-je faire ? Rien à part me tourner vers le Ciel, vers le Tout-Puissant, et lui demander de venir à l'aide de son serviteur. Je m'étais consacré à lui, et bien que mon corps soit tremblant, mon cœur et mon esprit étaient calmes. », traduction personnelle.)

¹⁵³⁴ *Ibid.*, p. 5. (« Spirituellement, j'étais plus conscient et réfléchi. Ma piété avait perdu son caractère brut et traditionnel et était conçue selon mon expérience personnelle. Les écoles du dimanche, les associations chrétiennes, les réunions de prière, les services à l'église – ceci constituait mes plus chers plaisirs. J'avais une croyance profonde en la Providence divine et en sa protection. Reconnaissant Dieu comme mon Père, j'étais heureux sous sa vigilance et sa protection. », traduction personnelle.)

Notre Père qui êtes aux cieux. Pardon pour tout à l'heure. Pardon d'avoir douté de vous. Ne nous abandonnez pas et faites que nous ne soyons pas séparés tous les trois.
Je suis sûr qu'Il entend.¹⁵³⁵

Il est intéressant de constater qu'Abraham Hartunian insère lui aussi dans le cours de son récit une prière, sous la forme d'un monologue intérieur, qui éclaire l'indéfectible croyance en Dieu qui guide les actes et les pensées du narrateur :

*I am in the furnace of Nebuchadnezzar, but Divine Presence is with me; He views every seemingly insignificant particular and leads me step by step; wheresoever's He sends me He will go with me.*¹⁵³⁶

Grigoris Balakian, pour sa part, choisit d'insérer dans son témoignage différents psaumes qui font écho à sa propre expérience du génocide et lui apportent un réconfort indéniable. Il en profite d'ailleurs pour ironiser sur le matérialisme d'aucuns qui se privent du soutien spirituel de Dieu, dernière échappatoire face à la folie turque. Il explique :

Dans le Livre des psaumes, qui était mon unique réconfort, je puisais énormément de force en lisant les prières écrites par le roi-prophète David [...]. Ah, les deux derniers versets surtout, comme ils trouvaient écho dans mon âme : « *elles ont versé leur sang à flots, les privant de sépulture.* ». En vérité, quelle intarissable source de patience et de force morale que l'âme humaine ! Il suffisait qu'un homme invoque avec une conviction sincère la foi recelée par son âme.
Combien sont pitoyables tous ceux qui, agrippés à la matière, attendent tout de la matière et méprisent la vie spirituelle, les forces qui peuvent véritablement précipiter des montagnes dans la mer, comme le dit le Christ quand il explique par allégorie la puissance de la foi !¹⁵³⁷

Grigoris Balakian présente quelques pages après son théisme en incitant son lecteur à se soumettre à cette croyance d'un Dieu créateur de toutes choses et providentiel :

Combien peut-on multiplier ces merveilleux exemples, ces preuves éloquentes de la sagesse éternelle ! Jéhovah ou Dieu, providence ou Créateur de l'univers, atome originel ou particule fondamentale, il y a au bout du compte une force éternelle gouvernant l'univers, qui dirige avec une précision mathématique les myriades de corps célestes et terrestres :

¹⁵³⁵ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 64.

¹⁵³⁶ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 85. (« J'étais dans la fournaise de Nabuchodonosor, mais la Présence Divine, m'accompagne; Il voit apparemment tout détail insignifiant et me guide pas à pas ; où qu'Il m'envoie, Il m'accompagnera. », traduction personnelle.)

¹⁵³⁷ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, op. cit., p. 166.

planètes, étoiles ou satellites. [...] Bienheureux celui qui fait appel à la science pour expliquer, mais qui se fonde sur la Foi pour conclure !¹⁵³⁸

Fervent défenseur de la Providence divine, Grigoris Balakian se défend paradoxalement de croire au destin, contrairement à Papken Injarabian pour qui le concept de destin (*Fellec*) n'est pas contradictoire avec l'idée d'un Dieu providentiel, qui serait en quelque sorte le pendant bénéfique d'un destin funeste. G. Balakian, surmontant le paradoxe, met en exergue le danger du fatalisme qui serait la porte ouverte au fanatisme (notamment islamiste) tandis que la théorie de la Providence constituerait une force indéniable pour le croyant, protégé par son Dieu :

Durant les quatre années effroyables de proscription et de tribulations, mon refus de croire sans réserve au destin et ma foi inébranlable en la Providence m'avaient sauvé de tous les dangers ; donc je devais plus que jamais marcher avec une foi inébranlable vers le salut définitif.¹⁵³⁹

Dans le premier tome du *Golgotha*, G. Balakian annonçait déjà le peu de foi qu'il gardait en l'humanité et la croyance intacte qu'il conservait pour Dieu car « depuis longtemps déjà, j'avais perdu tout espoir dans les êtres humains, m'en remettant à Dieu uniquement, et j'avais réussi à rester en vie » (page 348). Confiant en la miséricorde divine, Grigoris Balakian considère la prière comme l'unique force dont le déporté peut user pour tenter d'échapper à la mort, si ce n'est physique, du moins spirituelle, « unique passerelle spirituelle qui relie l'humanité avec le Créateur (Tome II, page 171). Il ne cesse de pointer la délivrance offerte par Dieu au déporté qui a recours à la prière : « Toutes mes pensées noires et mes alarmes s'envolèrent quand, m'agenouillant sur le sol fangeux, je suppliai du fond du cœur « Seigneur, prends pitié ! » et murmurai quelques très courtes prières. »¹⁵⁴⁰. Abraham Hartunian transcrit une attitude similaire dans *Neither To Laugh nor To Weep*, lorsqu'il avoue en plusieurs occurrences son impuissance et se tourne vers la prière, dernier acte possible contre le désespoir : « What was I to do but resort to that custom I always used in times of crisis. I knelt down and prayed. »¹⁵⁴¹.

¹⁵³⁸ *Ibid.*, p. 171.

¹⁵³⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁵⁴⁰ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, p. 350.

¹⁵⁴¹ HARTUNIAN, Abraham, *Neither to laugh nor to weep*, *op. cit.*, p. 57. (« Que pouvais-je faire si ce n'est recourir à cette coutume que j'utilisais toujours en période de crise. Je m'agenouillai et priaï. », traduction personnelle.)

Papken Injarabian dépeint la prière d'une manière quelque peu particulière, puisqu'il représente une scène aux accents métaphysiques : alors que le jeune déporté cède au désespoir, il entend une « voix qui vient de nulle part » et qui le pénètre, l'incitant à prier :

- Tu ne peux plus souffrir comme ça. Prie le Seigneur. Il te viendra en aide. Il te sauvera...
Un courant de paix me traverse. C'est la promesse de jours meilleurs. Des larmes de bonheur coulent sur mes joues. La voix s'est tue. Je m'agenouille, joins les mains.
*Notre Père qui êtes aux Cieux...*¹⁵⁴²

Il est intéressant de constater que cette scène tient une place essentielle dans le témoignage de Papken Injarabian puisqu'on la retrouve identique dans la traduction personnelle de l'auteur. Notons que dans le tapuscrit, la prière chrétienne s'effectue paradoxalement en kurde : si la langue maternelle a été oubliée du narrateur, la foi demeure :

Je me dressai sur les genoux et me mis à prier en kurde avec les bras grands ouverts : « Khodéo, khodéo » (Mon Dieu, mon Dieu) « Arrachez-moi à ma douleur. Ne me laissez plus longtemps souffrir ainsi ». Et je me rendormis. [...] J'étais joyeux. Je sentais qu'en moi-même venait de se produire un événement heureux.¹⁵⁴³

Cette visite impromptue d'un émissaire divin renforce la foi du jeune déporté et le conforte dans son désir de surmonter les affres du génocide. Bien plus, cette rencontre avec la transcendance lui permet d'accéder au bonheur, à une sérénité heureuse malgré les souffrances :

J'ai repris confiance. Il faut toujours avoir confiance en Dieu. Une voix m'a visité. Je suis heureux. Profondément heureux. Quelque chose en moi s'est dénoué, [...] gonflé de cet état de grâce qui ne cesse de m'habiter. [...] Je ne perds pas la foi. Au contraire, je la sens de plus en plus vibrante.¹⁵⁴⁴

Abraham Hartunian témoigne lui aussi de l'insensé bonheur qui l'envahit par la seule prière : « My prayer over, the light of the Mount of Transfiguration shone on me, and I was happy. »¹⁵⁴⁵. Ce bonheur n'est pas une sensation fugitive pour Papken Injarabian, qui consacre la fin de son témoignage à l'aide incommensurable apportée par sa foi en Dieu, qui

¹⁵⁴² INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., pp. 180-181.

¹⁵⁴³ INJARABIAN, Papken, Tapuscrit, p. 47.

¹⁵⁴⁴ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 183.

¹⁵⁴⁵ HARTUNIAN, Abraham, *Neither To Laugh nor To Weep*, op. cit., p. 108. (« Ma prière achevée, la lumière du Mont de la Transfiguration m'illumina, et j'étais heureux. », traduction personnelle.)

s'est vue affermie par les épreuves vécues ; les moments de doute ont induit *in fine* une certitude sur l'incontestable existence d'un Dieu providentiel. Le tapuscrit est encore plus révélateur de l'esprit chrétien qui guide la vie et l'écriture de Papken Injarabian en faisant la part belle aux mois passés en Syrie, à l'orphelinat, où le narrateur reprend goût à la vie et fortifie sa croyance. Son arrivée à l'orphelinat est d'emblée inscrite sous le signe de la foi et du bonheur : « En remerciant le Seigneur pour sa miséricorde, je passai la porte de l'orphelinat, rayonnant de bonheur. Je n'aurais pas été plus heureux, je crois, de passer sous la voûte même du ciel. »¹⁵⁴⁶. Dieu se dote au fil de la reconstruction identitaire d'une vitalité inédite, à mesure que Papken Injarabian reprend en main son destin et sent « vivre en [lui] les paroles de Dieu » (page 109), notamment grâce aux réunions d'évangélisation qu'il suit. Sa foi, héritage familial et culturel, devient un credo personnel, éprouvé par la passion génocidaire : « ma foi s'en trouva fortifiée » (page 144).

En clausule à *La Solitude des massacres*, comme dans les dernières lignes du tapuscrit, Papken Injarabian rend grâce à Dieu pour sa survie et, par-dessus tout, pour lui avoir permis de conserver sa piété et de la voir affermie après tant d'épreuves. Alors qu'il s'apprête à quitter le havre de paix de l'orphelinat pour se plonger pleinement dans l'incertitude de la diaspora en France, il remercie Dieu :

Devant cet ailleurs incertain qui m'aspire, je ne peux que remercier le Seigneur. Le remercier de m'avoir tant de fois sauvé de la mort. Mais je le remercie surtout, de m'avoir fait retrouver le chemin de la Foi. [...] Que de paroles entendues qui m'ont ouvert la voix royale de la vie chrétienne. Là j'ai appris à aimer Dieu, et je me suis fait le serment d'aimer mon prochain, en son nom et dans un seul amour.¹⁵⁴⁷

Les positions rencontrées dans les témoignages de nos rescapés arméniens reflètent quasi toutes les attitudes de survivants qu'ont pu analysées Donald et Lorna Miller dans leur recueil de témoignages oraux d'Arméniens en diaspora aux Etats-Unis. En effet, nombre de témoins font part de l'athéisme qui résulte du trauma de la Catastrophe comme dans le cas de Vahram Dadrian, qui ne peut trouver d'autre solution au problème d'un Dieu frappé de mutisme et inactif face au Mal, un Dieu omnipotent n'ayant pas agi et donc coupable. Donald

¹⁵⁴⁶ INJARABIAN, Papken, Tapuscrit, p. 104.

¹⁵⁴⁷ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., pp. 242-243.

et Lorna Miller expliquent que cette position n'est pas rare parmi les rescapés : « It was not uncommon for deportees to lose their faith during the long marches. »¹⁵⁴⁸.

D'autres survivants, à l'image de Papken Injarabian, résolvent le dilemme entre une possible inexistence de Dieu et l'existence d'un Dieu inique, coupable d'inaction, en se plongeant délibérément dans une foi mûrie par le génocide. P. Injarabian laisse voir l'expérience fondamentale de la transcendance le visitant dans les pires tourments de sa déportation. Étonnamment, cet épisode particulier n'est pas unique chez les déportés, comme le note D. Miller : « Occasionally, survivors told us of profound experiences, usually interpreted as religious revelations, that changed their perspective on the genocide. »¹⁵⁴⁹.

D. Miller distingue une autre attitude face aux affres du génocide, qui rappelle celle adoptée par les deux religieux que nous étudions, A. Hartunian et G. Balakian : « A few survivors resolved the dilemma by declaring that there is an unbridgeable gap between human understanding and God's intentions »¹⁵⁵⁰. Pour le pasteur et le prêtre de l'Église arménienne, le génocide n'a en effet pas induit de remise en cause de l'existence de Dieu ou de sa Providence : la volonté divine reste douloureuse, absolument incompréhensible pour les hommes, qui l'acceptent dans l'espoir d'une délivrance future et métaphysique, mais subordonnée à une volonté supérieure.

Il est intéressant de constater que la problématique de Dieu n'est pas, et de loin, aussi omniprésente dans les témoignages de déportés des camps nazis. Les diverses attitudes face à l'iniquité du génocide semblent s'être réduites à une foi intouchée – on se rappelle ici l'attitude du rabbin ou de Kuhn, tant décriée par Primo Levi – ou à un athéisme farouche, né du génocide lui-même ou préexistant et confirmé par la folie nazie. Il est aisé d'expliquer cette divergence entre les deux génocides constatée dans nos textes par le fait que tous nos déportés arméniens ont été victimes de leur croyance – réelle ou supposée – tandis que R. Antelme ou Jorge Semprun ont été déportés pour des faits de résistance. Primo Levi, résistant athée mais déporté en tant que juif, mêle les deux positions précédentes, ce qui induit une

¹⁵⁴⁸ MILLER, Donald et Lorna, *Survivors, An Oral History of the Armenian Genocide*, op. cit., p. 179. (« Il n'était pas inhabituel pour les déportés de perdre la foi pendant les longues marches de déportation. », traduction personnelle.)

¹⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 180. (« Occasionnellement, des survivants nous ont fait part d'expériences profondes, habituellement interprétées comme des révélations religieuses, qui ont changé leur perspective sur le génocide. », traduction personnelle.)

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 181. (« Quelques survivants ont résolu le dilemme en déclarant qu'il existait un fossé infranchissable entre la compréhension humaine et les desseins divins. », traduction personnelle.)

réflexion aporétique sur la coexistence de Dieu et d'Auschwitz, symbole du Mal. Ainsi Primo Levi et Robert Antelme, de façon encore plus frappante, démontent les fondements des mythes bibliques et remettent en question un des principaux pans de la culture judéo-chrétienne : la foi religieuse et l'existence de Dieu. Dans *L'Espèce humaine*, les références culturelles autres que le marxisme sont peu employées, sans doute bouleversées par la table rase effectuée à l'encontre de tout repère religieux. De toute évidence, elles ne valent dans la transmission de l'expérience concentrationnaire qu'en tant que bases inversées, en négatif, mais elles émergent encore au cœur de l'enfer nazi pour aider les déportés à survivre. Quasi absente chez Primo Levi, cette force vitale issue des références à la culture fonde au contraire l'écriture et l'expérience de Jorge Semprun. La croyance en Dieu dont témoigne la majorité de nos déportés arméniens comme moyen de survie au génocide trouve ainsi son pendant dans les récits issus du génocide nazi dans l'usage de la culture au sein des camps, qui laisse entrevoir une foi mise à mal mais indemne en l'humanité et en ses fruits.

4. 2. 2. La culture au cœur du génocide : un moyen de survie.

Dans *Si c'est un homme*, P. Levi transmet une vérité tragique : si la culture, et notamment la poésie, lui offre la possibilité d'une médiation à son expérience, elle s'avère absente à Auschwitz. Dans *Les Naufragés et les rescapés*, Primo Levi revient sur le rôle de la culture à Auschwitz, aide fugitive mais surtout équivalente à une nostalgie dangereuse, qui plonge le déporté dans les ombres d'un monde qu'il ne peut plus atteindre. La culture est donc une aide particulièrement fragile et remise en cause à chaque instant :

La culture pouvait donc servir, fût-ce dans quelques cas marginaux, et pour de courtes périodes ; elle pouvait embellir quelques heures, établir un lien fugitif avec un camarade, maintenir l'intelligence en vie et en bonne santé. [...] La raison, l'art, la poésie ne nous aident pas à déchiffrer le lieu d'où ils ont été bannis. Dans la vie quotidienne de « là-bas », faite d'un ennui rehaussé d'horreur, il était salutaire de les oublier [...] ; je ne pense pas à un oubli définitif, [...] mais à une relégation dans ce grenier de la mémoire.¹⁵⁵¹

¹⁵⁵¹ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., pp. 139-140.

On voit que le soupçon d'optimisme qui se révèle dans cette analyse, écrite quarante ans après la tragédie des camps, n'est pas évident dans *Si c'est un homme*, où Primo Levi témoigne de la défaite de la culture face à l'horreur. Ainsi à Auschwitz, comme dans les camps de concentration, les déportés tentent d'éviter l'abîme de l'évanouissement de la culture, mais cela constitue une impasse indéniable :

Nous avons décidé de nous retrouver entre Italiens, tous les dimanches soir, dans un coin du Lager ; mais nous y avons bientôt renoncé parce que c'était trop triste de se compter et de se retrouver à chaque fois moins nombreux, plus hideux et plus sordides. Et puis c'était fatigant de faire ces quelques pas, et puis se retrouver, c'était se rappeler et penser, et ce n'était pas sage.¹⁵⁵²

Ici apparaît la dimension tragique des camps d'extermination, qui réduisent les déportés à un tel état de détresse physique et morale que la « pensée » même en est bannie. Auschwitz sonne le glas de la « pensée », en un écho dramatique et douloureux. La condamnation lapidaire de Primo Levi n'est pourtant pas absolue puisque la paradoxale « sagesse » peut encore s'évanouir l'espace d'une rencontre, lien avec autrui et la poésie, comme c'est le cas dans l'épisode de la leçon d'italien avec Pikolo basée sur le Chant d'Ulysse. Il explique la valeur de cette référence dans *Les Naufragés et les rescapés* : « En ce temps et en ce lieu, ils [les souvenirs du Chant d'Ulysse] en avaient beaucoup. Ils me permettaient de rétablir un lien avec le passé, en le sauvant de l'oubli et en fortifiant mon identité. »¹⁵⁵³. Myriam Anissimov analyse également le rôle fondamental dévolu à la poésie de Dante dans le camp, préfiguration de son rôle futur dans la rédaction de l'expérience concentrationnaire : « Dante Alighieri restera dans les pires moments de son existence, y compris à Auschwitz, un soutien, une référence, le commencement d'une continuité qui se développerait à l'infini. »¹⁵⁵⁴. En de rares instants donc, au cœur de la géhenne nazie, la culture a pu allouer au déporté une identité qui lui avait été niée dès l'entrée au camp mais elle demeure une échappée hors de l'abjection précaire et non dénuée de conséquences. P. Levi revient d'ailleurs sur cette aide magnifique et douloureuse :

La culture pouvait donc servir : pas fréquemment, pas partout, pas à tous, mais quelques fois, dans de rares occasions – précieuse comme une pierre précieuse, elle servait tout de même, et nous nous sentions comme soulevés de terre, avec le danger d'y retomber de tout notre poids, en nous

¹⁵⁵² LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 38.

¹⁵⁵³ LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés*, op. cit., p. 137.

¹⁵⁵⁴ ANISSIMOV, Myriam, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, op. cit., p. 59.

faisant d'autant plus mal que l'exaltation avait été plus élevée et longue.¹⁵⁵⁵

- Problématique présence de la culture au sein du génocide.

Ces réflexions n'effacent pas le profond malaise qui étreint le déporté dans le camp et que Primo Levi transcrit dans *Si c'est un homme*. Il s'interroge assez vite après son arrivée à Auschwitz sur l'impensable survivance d'un quelconque système de pensée face à la folie nazie :

Face à l'inextricable dédale de ce monde infernal, mes idées sont confuses : est-il vraiment nécessaire d'élaborer un système et de l'appliquer ? N'est-il pas plus salubre de prendre conscience qu'on n'a pas de système ?¹⁵⁵⁶

Pour Jean Améry, déporté lui aussi à Auschwitz, la question de la culture au camp d'extermination a une résonance plus tragique : son questionnement débouche sur le constat de la ruine de la culture au camp, de son incapacité à sauver l'homme plongé dans les affres du génocide. Son interrogation appelle à son grand désespoir une réponse négative : « La question qui s'impose, réduite à sa plus simple expression, est la suivante : la culture et la disposition fondamentalement intellectuelle ont-elles servi le détenu dans les moments cruciaux ? L'ont-elles aidé à sortir de l'enfer ? »¹⁵⁵⁷. Dans *Si c'est un homme*, P. Levi pointe l'inutilité de la pensée dans le camp et son pouvoir délétère : il semble qu'il vaut mieux à Auschwitz enterrer la culture sous une apparente insensibilité et un retour à la nature, comme il l'analyse :

Au Lager, l'usage de la pensée est inutile, puisque les événements se déroulent le plus souvent de manière imprévisible ; il est néfaste, puisqu'il entretient en nous cette sensibilité génératrice de douleur, qu'une loi naturelle d'origine providentielle se charge d'éteindre lorsque les souffrances dépassent une certaine limite.¹⁵⁵⁸

Il dépeint à ce propos l'inaptitude des intellectuels à s'adapter au camp, triomphe de la nature contre la culture – on se rappelle la vie relativement aisée d'un être fruste comme Elias à Auschwitz – et parle des « fameux juifs italiens arrivés il y a deux mois, tous avocats, tous

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 135.

¹⁵⁵⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 43.

¹⁵⁵⁷ AMERY, Jean, *Par-delà le crime et le châtiment*, op. cit., p. 27.

¹⁵⁵⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 184.

docteurs en quelque chose, plus de cent à l'arrivée, et plus que quarante maintenant, des gens qui ne savent pas travailler, qui se laissent voler leur pain et qui reçoivent des gifles du matin au soir. Les Allemands les appellent « deux mains gauches » [...].¹⁵⁵⁹ Jean Améry résume la très inconfortable position de l'intellectuel à Auschwitz, plus que tout autre condamné à une mort rapide : « à Auschwitz l'intellectuel était isolé, entièrement laissé à lui-même »¹⁵⁶⁰. Dans *Si c'est un homme*, c'est pourtant bien l'esprit qui permet à Primo Levi d'échapper à la mort en travaillant comme chimiste dans le laboratoire de la Buna. Il reconnaît d'ailleurs sa dette envers la culture, toujours présente malgré les attaques subies : « Nous ne sommes pas sûrs de savoir encore écrire, nous voudrions faire un essai. [...] J'éprouve de la gratitude pour mon cerveau, dont je ne me suis plus beaucoup occupé et qui fonctionne encore si bien. »¹⁵⁶¹. De manière similaire, Papken Injarabian met en évidence dans *La Solitude des massacres* la puissance de l'esprit qui resurgit par le retour de sa langue maternelle et l'émergence d'une conscience de soi affirmée :

Je me rends compte que j'avais perdu ma langue maternelle. Tout doucement elle me revient. Et avec elle, la certitude que je suis chrétien et que je peux l'avouer sans risque [...].¹⁵⁶²

On note dans les témoignages des rescapés arméniens une volonté farouche de se plonger dans la culture dès que les circonstances le permettent. Ainsi, ils se décrivent pour la plupart étreints d'une inextinguible soif de connaissance au sortir du génocide. Grigoris Balakian se réfugie dans les livres à sa disposition, mais circonscrit cette activité au ludisme : « J'avais à ma disposition des livres en allemand que je n'arrêtais pas de lire, pour tuer le temps. »¹⁵⁶³. La culture prend un tout autre tour dans les récits de nos deux plus jeunes déportés, pour qui la connaissance devient un enjeu primordial dans la reconquête d'une identité sociale après avoir frôlé l'anéantissement si ce n'est physique, du moins moral et religieux. Papken Injarabian constate de façon lapidaire : « J'ai une telle soif de connaissance. »¹⁵⁶⁴. Il s'étend quelque peu dans son tapuscrit sur cette soif en expliquant la joie ressentie à l'étude : « Je me sentais heureux de retourner à l'école qui m'avait beaucoup manquée, car j'aimais l'étude profondément. » (page 141). Vahram Dadrian quant à lui pointe

¹⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵⁶⁰ AMERY, Jean, *Par-delà le crime et le châtement*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁶¹ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁵⁶² INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, p. 230.

¹⁵⁶³ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome II, *op. cit.*, p. 120.

¹⁵⁶⁴ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, *op. cit.*, p. 237.

au cœur même du génocide la prise de conscience qui l'assaille sur la nécessité de conserver la culture arménienne vivante alors même qu'elle menace de disparaître :

How could an advanced people one day revert to a primitive state? Today I was sure I got the answer. [...] I wondered what these children and many others like them, who don't know how to read or write or count and, in fact, don't even know their mother tongue, will be able to reflect of Armenian culture and civilization half a century from now, if they are lucky enough to stay alive, and if they go on living like this. And yes, today I wondered why, when our teacher tried to explain such a simple thing, we couldn't understand it!¹⁵⁶⁵

- Soif de culture.

Le crépuscule du génocide sonne le glas de l'acculturation : les jeunes rescapés comme Vahram Dadrian ou Papken Injarabian transcrivent en plusieurs occurrences leur volonté de voir émerger la culture dans leurs vies appauvries par les massacres. Dans les derniers mois de sa déportation déjà, V. Dadrian confiait sa soif intellectuelle : « I spend most of my time teaching myself French from a few books I bought from an Armenian refugee from Adana. »¹⁵⁶⁶. Ce désir d'apprendre se poursuit après la fin du génocide, alors qu'il est réfugié à Jérusalem, comme il l'écrit :

On one of the main boulevards of the city there's a bookstore with a reading room. It was founded by the British. We go there almost everyday to quench our thirst for knowledge and at the same time to read the daily news.¹⁵⁶⁷

On trouve l'exact pendant de cette volonté dans le récit de Papken Injarabian, qui arrivé à l'orphelinat d'Alep, en Syrie, ne pense qu'à s'instruire :

¹⁵⁶⁵ DADRIAN, Vahram, *To the Desert: Pages from My Diary, op. cit.*, p. 201. (« Comment des personnes éduquées peuvent-elles un jour régresser vers un état primitif ? Aujourd'hui je suis sûr d'avoir la réponse. [...] Je me demande ce que ces enfants et beaucoup d'autres à leur image, qui ne savent ni lire ni écrire ni compter et, en fait, ne savent même pas leur langue maternelle, seront capables de refléter de la culture et civilisation arméniennes dans un demi siècle, s'ils sont assez chanceux pour survivre, et s'ils continuent à vivre ainsi. Et oui, aujourd'hui je me demande pourquoi, lorsque notre professeur essayait de nous expliquer une chose aussi simple, nous ne pouvions la comprendre. », traduction personnelle.)

¹⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 199. (« Je passe la majorité de mon temps à apprendre le français à partir de quelques livres achetés à un réfugié arménien d'Adana. », traduction personnelle.)

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 327. (« Sur l'un des principaux boulevards de la ville il y a une librairie avec une salle de lecture. Elle a été fondée par les Britanniques. Nous y allons presque chaque jour pour étancher notre soif de connaissance et simultanément y lire les nouvelles quotidiennes. », traduction personnelle.)

J'ai envie de lire le livre d'un seul coup. J'ai envie d'écrire aussi. Comme on n'a pas de crayon, je m'en fabrique avec une mine de plomb enfilée dans un morceau de bois, fendu au préalable. Je ramasse le papier dans des corbeilles et je m'applique, tout seul dans mon coin.¹⁵⁶⁸

Dans son tapuscrit, il met en lumière ce désir de culture de façon beaucoup moins misérabiliste et d'autant plus poignante :

En même temps que je continuais à me nourrir de la parole de Dieu, je me mis à fréquenter la classe. L'institutrice me donna un livre écrit en arménien, j'en étais si heureux que mes yeux se remplirent de larmes. [...] Je n'avais qu'une envie : lire, écrire, apprendre, savoir. Et je manquais cruellement de tout.¹⁵⁶⁹

Sachant qu'il est sur le point de partir pour la France, Papken Injarabian s'interroge sur les difficultés induites par la confrontation de sa supposée inculture au pays des Lumières :

Moi le demi sauvage, moi l'enfant inculte et sans patrie, élevé par les chameaux et les chèvres, ne vais-je pas être trop inculte et trop arriéré pour ce peuple intelligent, qui rayonne sur le monde entier par ses Arts, ses Lettres et ses Sciences ?¹⁵⁷⁰

La diaspora est présentée comme une nouvelle occasion d'enrichir sa culture. L'apprentissage de la Marseillaise est symbolique du dessein du rescapé de s'insérer dans une culture incompréhensible dans un premier temps, mais qu'il pressent fondamentale et fondatrice. Il explique :

On apprend la « Marseillaise ». C'est très compliqué, on ne comprend pas les paroles. Mais on la chante avec conviction, un peu comme on chanterait un cantique. C'est un acte de foi.¹⁵⁷¹

Pour sa part, Robert Antelme parle dans *L'Espèce humaine* des rares réunions dominicales à Gandersheim, intitulées « séances récréatives ». Au contraire de Primo Levi, cette occasion de renouer des liens entre les déportés cache une force subversive : c'est la possibilité de réfléchir sur sa condition et de s'opposer, ne serait-ce que de façon tacite, à la volonté de déshumanisation des SS.

¹⁵⁶⁸ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 231.

¹⁵⁶⁹ INJARABIAN, Papken, Tapuscrit, p. 110.

¹⁵⁷⁰ INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, op. cit., p. 231.

¹⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 232.

C'était le nom anodin que l'on donnait à des petites réunions que l'on avait réussi à tenir, trois ou quatre fois déjà, le dimanche après-midi, dans l'une ou l'autre chambre du block. On avait donné ce nom à ces réunions parce qu'effectivement, elles pouvaient être l'occasion de rire, ou en tout cas de se distraire – des camarades chantaient ou racontaient des histoires, mais surtout parce que les kapos venaient rôder parfois dans le block, et il était préférable que ce qui pouvait être dit ou proclamé entre les chansons et les histoires soit couvert par ce vocable qui n'attirait pas l'attention.¹⁵⁷²

Ainsi, la « récréation » est l'alibi de l'émergence de l'esprit et de la rébellion. Dans *L'Écriture ou la vie*, Jorge Semprun à son tour s'attache particulièrement au bonheur offert par les réunions dominicales à Buchenwald, qui étaient également l'occasion d'une résistance :

C'était le comité clandestin des intérêts français, regroupant toutes les organisations de résistance, qui avait pris l'initiative de ces réunions culturelles. Qui étaient parfois musicales, autour de Maurice Hewitt, parfois littéraires, autour de quelque conférencier improvisé. Il apparaissait que ces réunions dominicales étaient bonnes pour le moral des troupes.¹⁵⁷³

Ce temps récréatif est l'occasion d'un échange et de l'émergence d'une solidarité entre déportés, qui va à l'encontre du dessein de division et de déshumanisation nazi, havre de liberté solidaire au cœur de l'horreur :

Parfois, avant le couvre-feu du soir, ou le dimanche après-midi, nous échangeons des poèmes. Il me récitait Victor Hugo, Lamartine, Toulet, Francis Jammes. Je lui récitais Rimbaud, Mallarmé, Apollinaire, André Breton. Quant à Ronsard et Louise Labé, nous les récitons ensemble. A l'unisson, c'est-à-dire.¹⁵⁷⁴

Il est évident que la culture occupe une place essentielle dans le témoignage de J. Semprun. Elle lui permet avant toute chose de se reconstruire une identité après avoir fait l'expérience de la mort à Buchenwald. Alors même qu'il s'oriente vers un oubli salvateur, J. Semprun est rattrapé par sa mémoire. Celle-ci est acceptée et s'avère positive uniquement lorsqu'elle passe par la médiation de la culture, quand elle est transcendée par le filtre des références culturelles. J. Semprun se récite à plusieurs reprises le poème de Louis Aragon, la *Chanson pour oublier Dachau*, « en choisissant les vers qui faisaient davantage remuer [sa]

¹⁵⁷² ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., pp. 209-210.

¹⁵⁷³ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 136.

¹⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 134.

mémoire »¹⁵⁷⁵. Comme l'explique Françoise Nicoladze, « L'expérience la plus intime serties dans le poème permet de se retrouver soi-même, enfin transcendé dans la beauté. C'est pourquoi la Chanson pour oublier Dachau d'Aragon, à laquelle le narrateur fait de fréquentes allusions, rencontre avec justesse les réminiscences du survivant qui, aujourd'hui encore, s'en récite les vers. »¹⁵⁷⁶. De ce fait, J. Semprun se reconstitue une identité autour du poème d'Aragon, qui l'accompagnera toute sa vie, et ainsi des autres poètes. Son existence est intrinsèquement liée à la médiation poétique : il revient à la vie, quitte le souvenir mortifère de Buchenwald par la mémoire des poèmes. Il revient sur cette renaissance au centre du récit :

J'ai toujours eu de la chance avec les poètes. Je veux dire : mes rencontres avec leur œuvre ont toujours été opportunes. Je suis toujours tombé, au moment opportun, sur l'œuvre poétique qui pouvait m'aider à vivre, à me faire avancer dans l'acuité de ma conscience du monde. Ainsi de César Vallejo. Ainsi, plus tard, de René Char et de Paul Celan.¹⁵⁷⁷

- Accès au bonheur.

La médiation poétique permet également à J. Semprun d'accéder au bonheur, après la Libération certes, mais surtout au cœur même de l'horreur concentrationnaire. Le lien créé par la poésie entre les déportés prend place dans l'incongruité du lieu : J. Semprun découvre le bonheur du partage de la poésie dans les latrines de Buchenwald, où écrit-il, « nous échangeons des poèmes, à ce moment-là : Darriet venait de me réciter du Baudelaire, je lui disais *La fileuse* de Paul Valéry. Miller nous a traités de chauvins en riant. [...] Ensemble, alors, à la grande joie de Darriet qui rythmait notre récitation par des mouvements des mains, comme un chef d'orchestre, nous avons déclamé, Serge Miller et moi, le lied de la Lorelei [...] dans une sorte d'excitation, d'indicible allégresse. »¹⁵⁷⁸. Il revient sur la possible échappatoire que constitue la poésie dans le camp dans *Le Mort qu'il faut* :

[...] Dans n'importe quelle circonstance on pouvait s'abstraire de l'immédiateté hostile du monde pour s'isoler dans la musique d'un poème. Aux chiottes, quelle que fût la peste et le bruyant soulagement des

¹⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 195.

¹⁵⁷⁶ NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun*, op. cit., p. 108.

¹⁵⁷⁷ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 177.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, pp. 50-51.

viscères autour de vous, rien ne vous interdisait de murmurer la consolante
mélodie de quelques vers de P. Valéry.¹⁵⁷⁹

La poésie même réduite à quelques bribes, comme c'était le cas du Chant d'Ulysse
chez Primo Levi, parvient à libérer le déporté du monde concentrationnaire, ne serait-ce que
l'espace de quelques vers :

Les plus longs poèmes connus par cœur du fond du cœur, Le bateau ivre,
Le cimetière marin, Le voyage, se réduisaient à quelques quatrains
décousus, disparates. D'autant plus bouleversants, certes, à émerger
encore dans la brume du passé anéanti.¹⁵⁸⁰

Une déportée comme Catherine Roux rapporte un même usage de la culture comme
exutoire aux affres concentrationnaires :

Nous rêvons, quelquefois, à un mystère d'imageries populaires : St Pierre
et les Apôtres partant en croisade pour délivrer ces femmes coupables
d'avoir défendu leur pays envahi... [...]. Le St Pierre que j'attends, et
Marc et Jean et Luc, tous sont des personnages de Fra Angelico !
Courage ! Espoir ! semblent-ils nous crier et les murs s'écroulent, les
barbelés électrifiés s'évanouissent, les chaînes tombent...¹⁵⁸¹

La culture ou l'esthétique envahissent parfois l'enceinte du camp et parviennent à faire
s'évader les déportés, de façon toute onirique certes, mais fondamentale d'autant qu'elles sont
partagées par la collectivité des déportés. En effet, « Le rêve, le paysage, le poème : la beauté
qui fait ainsi effraction dans la réalité du camp ne reste pas prisonnière d'une conscience,
d'une solitude. En se communiquant aux autres détenus, elle ouvre l'espace et la chance d'une
fraternité. »¹⁵⁸². Ainsi, la poésie crée des liens par-delà les frontières, qu'elles soient
géographiques, sociales ou idéologiques. Jorge Semprun et le Kapo Ludwig G. partagent la
même beauté sublimée de la poésie, récitant à l'unisson les poèmes de Brecht. Jorge conclut
cet épisode et *L'écriture ou la vie* ainsi : « Je me souviendrai toute ma vie de ce bonheur
insensé, m'étais-je dit. De cette beauté nocturne. »¹⁵⁸³.

¹⁵⁷⁹ SEMPRUN, Jorge, *Le Mort qu'il faut*, op. cit., p. 175.

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵⁸¹ ROUX, Catherine, *Triangle rouge*, op. cit., p.87.

¹⁵⁸² COLLECTIF, *Créer pour survivre, Actes du colloque international « Écritures et pratiques artistiques dans les prisons et les camps de concentration nazis »*, Reims, 20, 21, 22 septembre 1995, Fédération Nationale des Déportés et Internés Résistants et Patriotes, 1995, p. 90.

¹⁵⁸³ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 319.

De façon similaire, dans *L'Espèce humaine*, Robert Antelme transcrit la joie paradoxale qui peut naître au sein de l'abjection, par la médiation poétique ou musicale. Après une succession des poèmes ou des chansons, les déportés même les plus récalcitrants se regroupent et « si quelqu'un à ce moment-là était entré dans le block, il en aurait eu une vision étrange. Tous souriaient. »¹⁵⁸⁴. Un déporté parvient ainsi par le chant à fédérer d'autres déportés qui, unis dans le chant patriotique, font émerger une lueur d'espoir et un rictus de bonheur au centre de l'horreur d'un travail harassant :

[...] Il se met à chanter *Le Chant du départ* de sa voix sourde et zézayante. Je tape aussi plus fort, et je chante. On tape de toutes nos forces, on s'excite, on gueule dans le chahut du compresseur, et Bortlick, de sa table, croit qu'on travaille, et on rigole.¹⁵⁸⁵

On relève dans *Si c'est un homme* la transcription d'une scène similaire dans laquelle les déportés s'évadent par le pouvoir de la musique, alors même qu'employée par les nazis, elle faisait entrer les déportés dans une pantomime déshumanisée, comme nous l'avions étudié : « ensemble ils continuent à chanter, tapent du pied en cadence et se soulent de chansons »¹⁵⁸⁶. Primo Levi rapporte également en une autre occurrence le pouvoir d'attraction qu'exerce le chanteur ambulant à Auschwitz : « Le chanteur ambulant vient d'entrer [...]. Il s'est assis sur la couchette de Wachsmann, attirant aussitôt autour de lui une petite foule attentive et silencieuse. »¹⁵⁸⁷. On retrouve la même puissance roborative du chant dans le témoignage de Grigoris Balakian qui illustre parfaitement l'analyse de Tzvetan Todorov sur l'usage de la musique au cœur des génocides, selon laquelle : « Il ne s'agit pas seulement du pouvoir d'évasion de la musique (évasion momentanée et illusoire), mais du sentiment qu'on fait vivre un peu de beauté dans le monde et qu'à travers elle on participe soi-même de l'universel. »¹⁵⁸⁸. En effet, dans *Le Golgotha arménien*, le chant n'a pas la nature ludique qu'il peut recouvrir dans les exemples précédents mais relève plus d'une nostalgie patriotique et d'un espoir en la résurrection de la nation ensevelie, qui devient force motrice à la survie du groupe de déportés. La douloureuse nostalgie est ainsi toute empreinte d'optimisme et soude la cohésion du groupe, à l'encontre des desseins turcs :

¹⁵⁸⁴ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 215.

¹⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹⁵⁸⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 77.

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵⁸⁸ TODOROV, Tzvetan, *Face à l'extrême*, op. cit., p. 104.

[...] Nos compagnons déportés à Ayache aussi chantaient souvent des cantiques et des chants patriotiques sous la direction du regretté Mélkon Kurdjian (Hrant), pour se transporter l'espace d'un instant aux jours heureux d'autrefois quand ils étaient encore libres et enflammés par les idéaux de libération de la patrie.¹⁵⁸⁹

Grigoris Balakian constelle son récit de références à ces chants patriotiques qui sont à la fois médium de l'écriture du rescapé, nous l'avons vu, et médiateur de la solidarité et de la survie des déportés.

Tous ceux d'entre nous en qui subsistait une étincelle de vie et de vitalité, pleuraient tout en marchant et reprenaient le refrain jailli du cœur de leurs cadets : *Grue bien aimée, grue adorée, voici le printemps, / Ah j'ai le cœur en sang !..*¹⁵⁹⁰

La profonde nostalgie laisse émerger une note d'espérance patente dans cette dernière occurrence, où le chant patriotique devient véritable credo pour les Arméniens, émergence de beauté et d'espoir au cœur des marches de déportation :

Emportés par l'enthousiasme et comme s'ils accomplissaient une randonnée, quelques jeunes hommes qui ouvraient la marche commencèrent à chanter d'une voix audible de tous et aux accents émus leur chant du cygne [...]. Puis ce furent d'autres jeunes qui, encouragés par ces vers poignants pleins de nostalgie, entonnèrent avec un accent plus martial : *Partout la mort est la même...*¹⁵⁹¹

Pour Jorge Semprun, le jazz est teinté d'appel au bonheur, comme la poésie d'ailleurs. A Buchenwald, il rencontre la force rebelle de la musique de jazz, avec le groupe formé par son camarade Jiri Zak, qui jouait « comme ça, sans raison, pour le plaisir » et s'opposait à la loi des SS, qui « subissaient »¹⁵⁹². Après la libération de Buchenwald, le jazz américain de Louis Armstrong rappelle la mémoire du camp, et le bonheur présent de la réminiscence rejoint la joie salvatrice de la musique que Jorge Semprun a connue au camp :

J'ai reconnu la phrase initiale de *Big Butter and Egg Man*, ça m'a fait trembler de joie. J'ai levé mon verre à leur adresse. Ils ne pouvaient pas me voir, certes. Mais j'ai bu en leur honneur, à la gloire de cette musique qui m'avait si souvent rendu la vie supportable.¹⁵⁹³

¹⁵⁸⁹ BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien*, Tome I, *op. cit.*, pp. 125-126.

¹⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 277.

¹⁵⁹¹ *Ibid.*, pp. 294-295.

¹⁵⁹² SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, *op. cit.*, p. 70.

¹⁵⁹³ *Ibid.*, p. 139.

De la même manière, c'est la musique d'Armstrong qui permet au narrateur de prendre pleinement conscience de son retour parmi les vivants, alors qu'il reste hanté par la mémoire du camp. Au détour d'une aventure sentimentale où surgit la trompette d'Armstrong, la réminiscence musicale renvoie le camp au passé, établit des barrières qui permettent à J. Semprun d'envisager l'avenir :

A cet instant, j'avais entendu les premières mesures du disque, Laurence avait mis sur l'électrophone. La voix de Louis Armstrong, ensuite : *In the shade of the old apple tree...* Pendant une fraction de seconde, un fragment d'éternité, j'ai eu l'impression d'être vraiment revenu. D'être de retour, vraiment. Rentré chez moi.¹⁵⁹⁴

La musique ou la poésie entraînent J. Semprun dans divers bonheurs, et lui offrent également l'accès à la jouissance des corps : « La voix de cuivre de Louis Armstrong ouvrait des avenues de désir infini, de nostalgie acide et violente. »¹⁵⁹⁵. La poésie de René Char, découverte à Buchenwald, devient la médiation, voire le chemin d'accès aux jouissances sensuelles. Après avoir échoué lors d'une soirée à Eisenach, la médiation poétique ouvre à J. Semprun la rencontre érotique avec Odile, car « Ce n'est pas parce que ça n'avait pas marché à Eisenach que j'allais me priver de ce recours rhétorique, de cette ouverture poétique au langage indécent et délicieux de l'intimité. *J'ai pesé de tout mon désir / sur ta beauté matinale...* »¹⁵⁹⁶. Il apparaît donc que les poèmes de René Char signent la victoire de l'amour sur l'horreur, voire, de façon plus symbolique, de la vie sur la mort, quelques jours après la libération de Buchenwald. Ainsi, sur la place de l'appel, où tant de déportés ont souffert, Jorge Semprun déclame *La Liberté*, comme un « hymne victorieux dédié à la longue patience des hommes justes »¹⁵⁹⁷.

Je murmure le début d'un poème qui se nomme *La Liberté*.

Elle est venue par cette ligne blanche pouvant tout
Aussi bien signifier l'issue de l'aube que le bou-
geoir du crépuscule...

Sans l'avoir prémédité, ma voix s'élève, se renforce, s'enfle, pendant que
je poursuis ma récitation.

Elle passa les grèves machinales ; elle passa / les cimes éventrées.
Prenaient fin la renonciation à visage de lâche, la / sainteté du

¹⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 128.

¹⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵⁹⁷ NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun, op. cit.*, p. 109.

mensonge, l'alcool
Du bourreau...

Je crie désormais à pleins poumons, seul sur la place d'appel, la fin du
poème de René Char.¹⁵⁹⁸

On comprend que la poésie parvient à transcender les souffrances vécues, en surgissant et en habitant l'âme de Jorge Semprun. Véritablement ici, la poésie se dote d'une portée sublime et métaphysique, puisque le déporté lui-même ne contrôle plus ses paroles. La poésie de R. Char ouvre une voie à la sensualité, même si celle-ci reste intimement liée à la mort. Alors qu'il ramène un volume du poète prêté par un jeune officier français à Buchenwald à sa femme, la poésie surgit pour témoigner de la sensualité étonnante de cette dernière, avant l'annonce de la mort de l'officier, qui, enveloppée de l'aura poétique, ne parvient à surpasser le plaisir esthétique de J. Semprun contemplant la grâce de la jeune femme :

[...] Je me suis souvenu d'un poème de Char :

Beauté, je me porte à ta rencontre dans la
solitude du froid. Ta lampe est rose, le
vent brille. Le seuil du soir se creuse...

Je me suis dit ces mots en silence, quand j'ai vu apparaître Laurence
[...].¹⁵⁹⁹

Les références culturelles sont également à considérer, comme les occurrences précédentes le laissent supposer, en tant que lien subsistant entre les déportés. Confrontés à l'horreur génocidaire, il est aisé, voire nécessaire de rompre tout altruisme. Dans la promiscuité de la mort, dans la douleur quotidienne, le combat du déporté pour sa propre survie semble exclure la solidarité, dans l'optique des bourreaux du moins. En fait, la solidarité et la fraternité subsistent, nous l'avons étudié, et résistent contre toute attente aux assauts de la souffrance. Si le déporté reconnaît l'autre non plus comme un simple reflet de lui-même mais essentiellement comme un frère, uni dans une même abjection, c'est sans nul doute grâce à la culture. Pour Jorge Semprun, la fraternité « n'est pas seulement une donnée du réel. Elle est aussi, surtout peut-être, un besoin de l'âme : un continent à découvrir, à inventer. Une fiction permanente et chaleureuse. »¹⁶⁰⁰. Ainsi, la découverte de ce « continent » si nécessaire à la survie des déportés est essentiellement liée aux liens culturels

¹⁵⁹⁸ SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, op. cit., p. 80.

¹⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 271.

qui unissent par-delà les ravages de la barbarie. Nous avons pu relever l'absence presque systématique de transcription de la solidarité parmi les déportés arméniens, il n'est donc pas étonnant de ne pas rencontrer de références culturelles employées dans l'optique d'une solidarisation des déportés autres que les chants patriotiques dont parlent G. Balakian.

De cette façon, dans *L'Espèce humaine*, un déporté oublie la faim, s'oublie, pour offrir à ses camarades l'espace d'espoir d'une chanson, pour tenter « de continuer de faire sortir les types de leur estomac et de leur faire changer de figure pendant un moment »¹⁶⁰¹. De ce fait, alors que tous ont l'espoir et le courage laminés par les longs mois de déportation, quand chaque déporté n'agit plus que pour lui seul, quelques-uns et notamment Gaston – ce n'est pas un hasard si celui-ci est instituteur – cherchent à recréer un lien solidaire fût-il fébrile, par des réunions culturelles. Symboliquement, l'instigation d'un déporté à se joindre à la réunion élève les déportés pour passer des affres du camp de concentration au bonheur de la culture, partagée par tous et pour tous : « Ceux qui étaient allongés sur leur paille se sont soulevés. »¹⁶⁰². La solidarité qui naît de ces réunions n'est pas aussi fugitive qu'il n'y paraît puisque le partage de la mémoire culturelle précède la réunion dominicale à proprement parler. Les déportés juxtaposent les bribes de mémoire de chacun pour reconstituer un poème dans son intégralité, premier travail de l'esprit et de la solidarité dans le camp, où le poème ne vaut que parce qu'il a été l'œuvre de tous pour tous :

Gaston avait demandé à des copains d'essayer de se souvenir des poésies qu'ils connaissaient et d'essayer de les transcrire. Chacun d'eux, le soir, allongé sur sa paille, essayait de se souvenir et quand il n'y parvenait pas, allait consulter un copain. Ainsi, des poèmes entiers avaient pu être reconstitués par l'addition des souvenirs qui était aussi une addition de forces.¹⁶⁰³

Ainsi, comme l'analyse Alain Parrau, « Dans les conditions de la plus grande précarité, le poème reste la trace vivante d'une expérience humaine irréductible, il surgit, au cœur du malheur concentrationnaire, comme la présence d'une liberté offerte à tous. »¹⁶⁰⁴. C'est de cette liberté dont témoigne Francis, un déporté qui récite un poème de Du Bellay dont le héros, Ulysse, incarne la figure du témoin particulièrement dans l'esprit de P. Levi. Lors de sa

¹⁶⁰¹ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 121.

¹⁶⁰² *Ibid.*, p. 212.

¹⁶⁰³ *Ibid.*

¹⁶⁰⁴ PARRAU, Alain, *Ecrire les camps*, op. cit., p. 220.

récitation, le camarade de Robert Antelme prend conscience de la puissance salvatrice du poème.

[...] Il s'est tout de même décidé à commencer.
Heureux qui comme Ulysse a fait un beau voyage... [...]
Et puis est retourné plein d'usage et raison... [...]
Jusqu'au bout il se tint raide, angoissé comme s'il avait eu à dire l'une des choses les plus rares, les plus secrètes qu'il lui fût jamais arrivé d'exprimer ; comme s'il avait eu peur que brutalement, le poème ne se brise dans sa bouche.¹⁶⁰⁵

La solidarité est le premier pas vers le bonheur, qui surgit au milieu de l'horreur concentrationnaire, au-delà de tout paradoxe. Les références à la culture permettent également de tisser des liens entre des êtres *a priori* inconciliables : elles offrent à Robert Antelme d'échapper à la violence vengeresse d'un kapo, lorsque celui-ci se remémore que la France est la patrie d'Alexandre Dumas. Le rire partagé succède alors à la menace des coups :

Je marche à côté de lui, vers le talus. Il baisse la tête, puis la relève brusquement vers moi, comme illuminé :
- Ach ! Alexandre Dumas ?
- Ja.
Il rigole et moi aussi.¹⁶⁰⁶

La référence à la culture amène la joie et offre la possibilité à Robert Antelme et un déporté évangéliste allemand de s'évader hors de l'enfer de l'usine dans laquelle ils travaillent. Alors que ces deux déportés n'ont pas été nourris de la même culture, et ne parlent pas la même langue, ils parviennent à se comprendre suffisamment pour oublier la douleur et la peur au profit de la joie. Le mot seul de « *musik* » résonne comme un appel au bonheur et à l'échange, par-delà les barrières de la langue et du camp.

Dans ce marécage de langage, j'attrapais aussi parfois : *Musik, Musik* [...]. Il parlait de Mozart. [...] *Musik* résonnait dans la tête et couvrait le bruit de l'usine. [...] Le mot que j'avais saisi illuminait toute la phrase. [...] On ne se comprenait pas, mais qu'est-ce qu'il y aurait eu à expliquer ? On ne sentait pas le froid du corps, ni la faim, ni les SS. On était encore capables de se regarder pour se regarder et se serrer la main. [...] Jamais sans doute on n'avait eu envie de crier ainsi de joie, cependant que les SS promenaient leur tête de mort sur la prairie.¹⁶⁰⁷

¹⁶⁰⁵ ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, op. cit., p. 214.

¹⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 79.

Ainsi, dans la cacophonie du camp, le mot « *musik* » et la mémoire culturelle qui s'y rattache répercute une harmonie et incite au bonheur. Au contraire, dans *Si c'est un homme*, l'expérience du camp d'extermination n'offre pas l'issue de cette solidarité née de la culture. P. Levi témoigne d'un unique épisode de solidarité par la culture, opus unique et essentiel, qui change la vision du déporté : c'est l'épisode déjà étudié du chant d'Ulysse, dans lequel il partage sa mémoire de Dante avec Jean, le Pikolo. Mis à part ce lien solidaire noué en un court instant autour du poème dantesque, P. Levi ne semble pas associer solidarité et culture. Si la seconde a déserté le camp d'extermination, la première est toujours présente, même rare, et P. Levi l'a rencontrée. La solidarité dont font preuve Lorenzo et Alberto, déportés eux aussi, ne naît plus d'un partage de la culture mais de la grandeur d'âme de ces deux êtres, de leur altruisme exacerbé qui sauve le déporté P. Levi car « Lorenzo était un homme : son humanité était pure et intacte. [...] C'est à Lorenzo que je dois de n'avoir pas oublié que moi aussi j'étais un homme. »¹⁶⁰⁸.

A l'inverse, dans *L'Écriture ou la vie*, les références à la culture deviennent les seuls médiums possibles pour l'émergence de la solidarité, de façon beaucoup plus prononcée que dans *L'Espèce humaine*. La relation établie entre Jorge Semprun et son professeur de la Sorbonne Maurice Halbwachs en témoigne parfaitement. Le déporté Jorge Semprun visite son ancien professeur le dimanche, au block 56, réservé aux malades et mourants. J. Semprun parle d'une fraternité qui s'établit d'abord dans l'imminence de la mort :

De semaine en semaine, j'avais vu se lever, s'épanouir dans [ses] yeux l'aurore noire de la mort. Nous partagions cela, cette certitude, comme un morceau de pain. Nous partagions cette mort qui s'avavançait, obscurcissant [ses] yeux, comme un morceau de pain : signe de fraternité.¹⁶⁰⁹

De cette façon, Jorge Semprun esquisse le portrait de ce maître cultivé, réduit par les nazis à une ombre, une masse en liquéfaction : « Le professeur Maurice Halbwachs était parvenu à la limite des résistances humaines. Il se vidait lentement de sa substance, arrivé au stade ultime de la dysenterie qui l'emportait dans la puanteur. »¹⁶¹⁰. Cet être demeure le « frère » déporté de J. Semprun, et dans la ruine du corps sommeille plus que jamais une conscience éveillée et souffrante, « une flamme de dignité, d'humanité vaincue mais

¹⁶⁰⁸ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 130.

¹⁶⁰⁹ SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, op. cit., p. 27.

¹⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

inentamée » (page 32). Confronté à l'imminence de la mort, Jorge Semprun comprend que M. Halbwachs ne peut mourir d'une façon aussi vaine. Il lie alors sa mort à un poème de Baudelaire, qui lui permet d'offrir un sens à ce qui apparaissait pure vacuité. J. Semprun, incluant la mort de Maurice Halbwachs et le poème de Baudelaire dans une même visée poétique, redonne au déporté sa dignité. Le poème baudelairien témoigne pour le déporté de ce que d'autres ont souffert ou créé avant les camps. Ce témoignage poétique sublime la mort et insère les camps de concentration dans la continuité de la beauté poétique. M. Halbwachs ne meurt pas seul, mais « accompagné » de la poésie de Baudelaire, qui lui offre une mort heureuse en l'incluant à nouveau dans une humanité fraternelle et culturelle :

[...] Ignorant si je puis invoquer quelque Dieu, pour accompagner Maurice Halbwachs, conscient de la nécessité d'une prière, pourtant, la gorge serrée, je dis à haute voix, essayant de maîtriser celle-ci, de la timbrer comme il faut, quelques vers de Baudelaire. C'est la seule chose qui me vienne à l'esprit.

*Ô mort, vieux capitaine, il est temps, levons
L'ancre...*

Le regard de Halbwachs devient moins flou, semble s'étonner. Je continue de réciter. Quand j'en arrive à

... nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons,

Un mince frémissement s'esquisse sur les lèvres de Maurice Halbwachs. Il sourit, mourant, son regard sur moi, fraternel.¹⁶¹¹

Ainsi, la mort n'apparaît plus comme une vaine étrangère car elle est éclairée et sacralisée par la poésie baudelairienne, qui la rend familière et signifiante. Le poème guide véritablement vers la délivrance, en transcendant la douleur dans la beauté du poème et la fraternité du poète, de J. Semprun et de Maurice Halbwachs. Des années après ce dimanche à Buchenwald, J. Semprun récite à nouveau ce poème à une petite fille, joignant la vie qui débute à la mort. Après avoir été un guide vers la mort, le poème devient « incitation au voyage de la vie » ; J. Semprun, après avoir aidé son ami à mourir heureux et digne grâce à la poésie, est invité à vivre à son tour dans la joie, le poème voilant l'horreur, la sublimant pour laisser entrevoir la seule fraternité :

Les vers de Baudelaire avaient été pour Halbwachs une sorte de prière des agonisants. Un sourire s'était ébauché sur ses lèvres quand il les avait entendus. Mais j'avais Cécilia dans les bras, je lui récitais Baudelaire et le

¹⁶¹¹ *Ibid.*, pp. 32-33.

souvenir s'estompait. Il se transformait, plutôt. La puanteur, l'injustice, l'horreur de la mort ancienne s'effaçaient, il restait la compassion, un sentiment aigu, bouleversant, de fraternité.¹⁶¹²

A Buchenwald, J. Semprun vit également la mort de son camarade espagnol Morales. D'emblée, la fraternité est la même qu'avec Maurice Halbwachs et l'agonie de Morales reflète celle du professeur français, comme le narrateur l'explique :

Je lui serre la main en silence. Je pense que j'ai déjà tenu dans mes bras le corps à l'agonie de Maurice Halbwachs. C'était la même décomposition, la même puanteur, le même naufrage viscéral, laissant à l'abandon une âme éplorée mais lucide jusqu'à la dernière seconde : petite flamme vacillante que le corps ne nourrissait plus de son oxygène vital.¹⁶¹³

La référence poétique employée précédemment pour offrir une mort heureuse à Maurice Halbwachs n'est pas adéquate pour l'agonie de l'espagnol marxiste Morales. J. Semprun porte alors son choix sur la médiation poétique de César Vallejo, « l'un des plus beaux de la langue espagnole. L'un des poèmes de son livre sur la guerre civile, España, aparta de mi este cáliz : « Al fin de la batalla, / y muerto el combatiente, vino hacia él hombre / y le dijo : « No mueras, te amo tanto ! » / Pero el cadáver ¡ay! Siguió muriendo... »¹⁶¹⁴. De cette façon, le poème de César Vallejo accompagne Morales dans la mort, mais il constitue surtout pour Jorge Semprun la possibilité de vivre la mort dans une fraternité extrême, jusqu'alors inconnue :

« Ne meurs pas, je t'aime tant ! Mais le cadavre, hélas ! continua de mourir. » Il continue de mourir, il continue de pénétrer dans l'éternité de la mort. [...] J'avais vécu la mort de Morales, pourtant, j'étais en train de la vivre.¹⁶¹⁵

On voit que le poème rejoint la vie dans une adéquation parfaite, avec la résonance sacrée que lui confère *L'Écriture ou la vie*, jusqu'à offrir la possibilité d'expérimenter la mort de l'ami, dans une solidarité exacerbée, où toute barrière est abolie dans le sublime de la médiation poétique.

¹⁶¹² *Ibid.*, p. 286.

¹⁶¹³ *Ibid.*, p. 201.

¹⁶¹⁴ *Ibid.*, pp. 201-202.

¹⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 202.

La culture s'inscrit comme un véritable moyen de survie pour les déportés, notamment dans le cas du génocide nazi en ce qu'elle devient la médiation la plus adéquate à l'émergence de la solidarité dans les camps de concentration, une solidarité au sens redéfini par l'épreuve du génocide. Face au dessein de déshumanisation, la culture s'impose aux déportés et fait triompher l'esprit et la fraternité, du moins en ce qui concerne le génocide nazi. La mort même devient parfois l'affaire de tous, et chacun peut l'expérimenter grâce à la sublimation offerte par la culture, en particulier celle de la poésie. Dans le cas du génocide turc, il semble au contraire que la culture soit demeurée comme une échappatoire personnelle à la folie des bourreaux, sans parvenir, ou du moins en de rares occasions, à faire émerger la solidarité entre déportés.

CONCLUSION

Les massacres d'Arméniens qui assombrissent la Turquie dès 1915 signent le premier génocide du XXème siècle, malgré l'anonymat qui l'a frappé durant des décennies et la chape de silence qui perdure, sans parvenir toutefois à l'enterrer pleinement dans l'oubli, au grand dam de la volonté politique des multiples gouvernements turcs qui se sont succédé depuis la « Grande Catastrophe ». Noyé dans l'indifférence au crépuscule de la Première Guerre mondiale, l'advenue de ce que d'aucuns nomment le « plus grand génocide du XXème siècle » - en un jugement éthiquement condamnable –, l'Holocauste, a permis de jeter un regard nouveau sur le génocide turc et ses victimes arméniennes, dont la plupart des survivants s'est dispersée aux quatre coins de l'Europe ou des Etats-Unis, dans une diaspora salvatrice mais douloureuse, véritable déchirement géographique et moral. Le retour des déportés dans leurs pays respectifs dévoile l'ampleur des atrocités commises dans les camps de concentration et d'extermination nazis et éclaire rétrospectivement les horreurs perpétrées quelques décennies plus tôt en Turquie. La fondation du terme de « génocide » en 1948, alors que la société occidentale tente de se reconstruire après le choc fondamental du génocide nazi, offre une assise juridique et surtout ontologique aux souffrances endurées par des millions d'êtres humains, rendus coupables de leur seule existence. Le seul fait de nommer le crime inouï parvient à lui faire quitter la sphère de l'absolu non-sens. Paradoxalement pourtant, les abjections turques n'atteindront pas cette reconnaissance – premier pas vers la condamnation – avant plusieurs décennies dans les pays occidentaux (dont la France, qui ne reconnaîtra officiellement les massacres d'Arméniens de 1915 comme un génocide que par la loi du 29 janvier 2001), voire ne passeront pas la barrière de la négation et resteront innommés par nombre d'entre eux.

Reconnu ou enterré plus ou moins partiellement dans le silence et l'oubli, le génocide nazi et le génocide turc constituent pour l'humanité un schisme indéniable, l'apogée de la barbarie la plus incompréhensible. L'ampleur des massacres ainsi que les idéologies qui les régissent, la volonté génocidaire en soi, surprennent l'homme moderne et ébranlent les fondements philosophiques et moraux sur lesquels il a bâti sa culture et son éthique. Les bases de la société occidentale, à laquelle se rattache aisément la société arménienne, microcosme occidental au cœur de l'Orient, sombrent sur l'écueil d'une sauvagerie intellectualisée sans précédent qui guide la volonté des bourreaux. Toute certitude s'effondre face à la réalité de la déportation et des camps de la mort ; le monde s'interroge sur la paradoxale coexistence de la culture la plus élevée et de la barbarie la plus abjecte. La question de Primo Levi fait écho à un malaise omniprésent, constant : comment l'être élevé dans le berceau de la culture peut-il

se révéler, sans nécessité vitale, « plus éloigné du modèle de l'homme pensant que le plus fruste des Pygmées et le plus abominable des sadiques »¹⁶¹⁶ ? Ce questionnement n'est pas aussi évident dans le cas du génocide des Arméniens : les bourreaux n'appartiennent pas particulièrement à une élite culturelle et la société turque n'est pas particulièrement réputée à l'époque pour sa brillante culture. La scène culturelle de l'Empire Ottoman est en effet dominée au début du XX^e siècle par la société arménienne, bien que celle-ci demeure majoritairement une société agraire. Les rescapés arméniens se plaisent d'ailleurs à rappeler dans leurs récits testimoniaux la barbarie bestiale de leurs bourreaux, notamment des tribus kurdes dont la haine envers les Chrétiens a été exacerbée par le gouvernement turc, armant le bras d'un peuple fantoche, naïvement manipulé.

Les assises sur lesquelles reposait la société occidentale se trouvent brisées ou pour le moins soumises au doute : le progrès social tant vanté aboutit à l'impasse dramatique du génocide alors même que l'impulsion née du siècle des Lumières offrait des perspectives réjouissantes pour l'advenue d'une humanité sublimée par sa richesse culturelle et morale. C'est finalement par sa bassesse et le « Mal absolu » que se distingue l'homme en 1915 puis en 1945, forçant la société à constater la tragique dissociation de la culture et de la morale. L'abjection humaine atteint d'ailleurs un paroxysme avec le génocide nazi dont l'essence n'est que la haine absurde et immotivée d'un homme jouant sur les bas instincts xénophobes et antisémites d'un peuple et l'entraînant dans son délire, tandis que le génocide turc était principalement motivé par un esprit de lucre haineux. L'essence du mal radical, que Jorge Semprun tente de percer au fil de ses œuvres, réside bien dans l'absolu non-sens de l'anéantissement de millions d'êtres humains pour de simples raisons de race ou de religion. Si cette dimension existe bel et bien dans le génocide turc, elle est liée à un dessein beaucoup plus trivial et matériel : l'accession aux biens et aux richesses – réelles ou supposées - des Arméniens¹⁶¹⁷.

Au doute qui étreint l'humanité après la révélation de l'existence des génocides fait écho la volonté quasi unanime des rescapés de faire part des événements vécus avant tout en vue d'une libération morale. Face à l'abjection du génocide nazi, nombre de rescapés ont

¹⁶¹⁶ LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, op. cit., p. 185.

¹⁶¹⁷ Le gouvernement jeune-turc a mis en avant – n'en déplaît aux négationnistes – sa volonté d'exterminer les Chrétiens d'Orient, et ont parlé à ce propos de 'djihad' (guerre sainte), mais cette seule motivation ne semble pouvoir voiler les raisons plus matérielles de ces massacres d'Arméniens. Les biens usurpés aux familles arméniennes par les bourreaux turcs lors du génocide sont innombrables et nombre d'historiens expliquent une part de l'entêtement négationniste de la Turquie moderne par le refus (ou l'impossibilité) d'être redevable des biens volés.

éprouvé le besoin instant de parler afin de se libérer des affres de la mémoire qui les assaillent. Au crépuscule du génocide turc, les Arméniens survivants ont quant à eux pour la majorité opté pour un silence jugé salvateur dans le cas d'un massacre nié par l'Etat qui l'a perpétré. Le négationnisme institué comme politique étatique ainsi que l'indifférence de l'Occident n'ont pas incité les Arméniens à transmettre les tourments vécus. La problématique de la diaspora qui n'est pas présente chez les survivants du génocide nazi que nous avons étudiés participe également à ce choix forcé du silence. Plongés dans une culture similaire mais différente, et dans une langue inconnue, les rescapés en diaspora ont dû souvent circonscrire leurs témoignages au cercle familial, parfois élargi à la communauté arménienne maîtrisant la langue maternelle, mais dépassant rarement ces strictes limites. Certains rescapés, et notamment dans le cas du « génocide blanc » des Arméniens, ne parviennent pas à accéder à la mise en mots de leurs souffrances, à la libération cathartique par la parole. La mise en évidence du génocide nazi éclaire *a posteriori* les événements turcs jusqu'alors considérés comme lointains et intransmissibles. La société assiste dans les années qui suivent le génocide à la floraison de nombreux récits testimoniaux, certains toujours circonscrits à la sphère familiale, d'autres plus largement accessibles au public par leur publication. Si le dessein testimonial s'avère partagé par la majorité des survivants aux génocides, il est aisé de constater que le parcours qui lie mémoire du génocide et écriture du crime est un itinéraire personnel, dont les diverses inscriptions se rejoignent parfois sans toutefois former de véritable paradigme. Ces différents itinéraires mnémoniques, ontologiques et scripturaires reflètent cependant une interrogation similaire sur la possibilité de témoigner d'un acte aussi extrême qu'un génocide et de la possibilité même d'exister après un tel crime, d'évoluer dans un monde aux fondements en ruine. Les rescapés dévoilent leur quête d'un sens à conférer à un acte insensé, en parvenant à nommer l'indicible et à le transmettre, à faire émerger une nouvelle base sur laquelle rebâtir une humanité mise à mal, voire brisée par la matérialisation du Mal absolu. La gageure était d'allier dans le récit testimonial « une certaine vérité psychologique, l'authenticité d'un document »¹⁶¹⁸ et une certaine esthétique, « sésame » à sa transmission et sa compréhension. C'est bien de ce « sésame » que découle la problématique à laquelle se trouvent confrontés les survivants de génocide, devenus passeurs d'un message que nul n'est prêt à entendre facilement, image d'une humanité abjecte que la société préfère enterrer. Leur reconstruction tant psychologique, morale qu'existentielle se heurte pourtant à la réussite de cette gageure : le rescapé rejoint à nouveau la communauté

¹⁶¹⁸ CHALAMOV, Varlam, *Récits de la Kolyma*, Lagrasse, Ed. Verdier, 2003, p. 1368.

humaine par la transmission des événements génocidaires dont il a été victime, lorsque le tiers récepteur du témoignage accepte d'intégrer la vérité de l'homme, « ni ange ni bête », simplement humain, jusqu'à la démesure la plus vile. Le témoignage devient ainsi le lieu et le symbole d'une reconstruction, d'une réintégration pour le déporté dans l'humanité dont le génocide l'avait exclu, de manière plus ou moins aboutie.

Nous avons ainsi tenté de mettre en lumière ces itinéraires de reconstruction, de la négation de l'être déporté à sa renaissance, dans et par le récit testimonial qu'il est parvenu à faire émerger de l'abjection la plus totale, nouvelles « fleurs du mal », hors limites, traces paradoxales de l'alliance de ce que l'homme possède de plus vil et de plus sublime en lui. Notre étude s'est attachée à suivre cette quête fondamentale des rescapés devenus témoins en se développant en parallèle du parcours humain et scripturaire qui a abouti au récit du génocide, dans les différentes visions de l'expérience et les divers rapports à l'œuvre d'art dont témoignent les rescapés. Dans un premier temps, nous nous sommes plongés dans l'analyse de la déshumanisation qui ponctue chacune de nos œuvres, la reconnaissance de cette atteinte physique et morale constituant l'étape initiale de la reconstruction d'une identité duelle, l'homme des camps s'incluant à nouveau dans la société. Nos rescapés dépeignent unanimement, bien qu'à des degrés divers, l'homme déporté, confronté au stade ultime d'une mort programmée, face à des souffrances et des humiliations qui annihilent sa part d'humanité. La déchéance physique inhérente aux épreuves et tourments de la déportation est liée, dans la volonté des bourreaux, à la perte annoncée de l'identité des victimes. En ceci, les déportés d'Auschwitz différenciés par leur seul matricule tatoué sur le bras font écho au dessein d'islamisation forcée des Arméniens voulant survivre, avec la prise d'une identité musulmane qui en est le corollaire. Les survivants transcrivent la (dé)gradation qui aboutit à la déshumanisation en s'attachant à montrer la déchéance morale inhérente au génocide. Cette bestialisation ou réification est parfois passée sous silence par les rescapés arméniens, qui privilégient la description enthousiaste de la grandeur morale des victimes, comme si le déni du crime les incitait à ne pas « dévaloriser » ses martyrs, mais au contraire à les porter aux nues. La déportation, et plus particulièrement l'isolement concentrationnaire, laisse émerger d'autre part une réalité atypique, à la chronologie répétitive, propre à la transformation de l'homme en fantoche.

L'anéantissement spirituel que nous lisons dans nos récits laisse envisager le parachèvement d'une déshumanisation programmée. Pourtant, l'étude des textes de notre

corpus révèle une réalité autrement plus complexe et problématique : ils optent en effet pour une description de l'homme déporté loin de tout manichéisme, sans cesse aux frontières de l'humain, tout en repoussant toujours les limites. Malgré les descriptions d'êtres qui ne sont plus qu'ombres (comme les « Musulmans » auxquels P. Levi consacre un chapitre de *Si c'est un homme*), la déshumanisation demeure inachevée : unanimement, les rescapés mettent en lumière la survivance de l'esprit au cœur des ténèbres. La notion de dignité, fébrile mais réelle, comme la revendication de l'unité de l'espèce si chère à R. Antelme, prouvent ainsi la volonté de témoigner de l'humanité survivante des déportés. Nous avons par ailleurs noté que les rescapés arméniens, loin d'affirmer comme R. Antelme la nature identique des victimes et des bourreaux, décrivent sans complaisance l'inhumanité des criminels eux-mêmes. Face aux portraits incisifs de ces êtres bestiaux se dressent les descriptions de la grandeur sublime de certains déportés – certes rare, mais d'autant plus symbolique. Il est plus courant de constater dans nos récits les traces d'un enfermement sur soi, d'un égoïsme exacerbé par les conditions de la déportation.

Les témoignages rejettent cependant une vision manichéenne et se contentent de faire part d'une nature humaine duelle, tiraillée entre instinct de survie et désir de solidarité, entre un ego à sauver et une communauté humaine en perdition. La solidarité s'avère un concept particulièrement problématique : tentation ou tentative extrêmement difficile à concrétiser dans un univers où l'ego est devenu la valeur essentielle. Si la solidarité perdure au sein de l'horreur, elle demeure exceptionnelle et se fait jour le plus souvent sous une forme particulière : la fraternité. Les lois amORALES de l'univers génocidaire, si elles oblitèrent une solidarité étendue au plus grand nombre, ne préviennent pas toute possibilité d'advenue d'une aide mutuelle et fraternelle entre quelques êtres, îlot d'humanité. Comme les déportés sont pris en étau entre égoïsme et solidarité, ils évoluent entre espoir et désespoir. Nos rescapés transcrivent en effet la tentation du désespoir qui étreint nombre de victimes au cœur des pires tourments. Nous avons vu que le problème du suicide n'est pas très prégnant lors des génocides puisque, comme l'explique P. Levi, les déportés n'étaient souvent plus capables physiquement de se donner la mort ou ne souhaitaient pas, par leur geste de désespoir, faire triompher le dessein d'anéantissement de leurs bourreaux. Les témoins privilégient l'inscription dans leurs récits d'un autre tiraillement qui assaille les déportés, pris entre désir de vivre, peur de la mort et persistance de quelques notes d'espoir. Loin de dépeindre un monde aux accents dualistes, les rescapés optent pour la description d'un univers au-delà – ou

en-deçà – des paradoxes, d'où émerge une nouvelle morale, inédite, dans laquelle s'entrelacent des concepts jusqu'alors irrémédiablement opposés.

Le portrait tout en nuances des déportés entre grandeur la plus admirable et bassesse la plus vile, marque la première strate de la reconstruction identitaire des victimes. Dans leurs récits, la parole s'avère également duelle, selon qu'elle soit l'affaire de tous ou, au contraire, condamnée au monologue. Au cœur de la déportation, la découverte d'une possibilité de dialogue laisse entrevoir une libération, tout onirique certes, mais indispensable à la survie des prisonniers. Cette parole libératrice est relativement rare dans notre corpus, qui transcrit plus souvent la douleur issue d'une parole incapable de trouver un écho auprès d'un tiers récepteur. La parole entravée enferme alors le déporté un peu plus profondément dans une solitude mortifère, amplifiée également par l'interdiction de parler imposée plus ou moins ouvertement par leurs bourreaux. Nous avons alors relevé la dénonciation de l'aphasie qui guette le déporté dans la tourmente. Au soir des génocides, la parole rencontre une problématique parallèle à celle qui précède : les rescapés hésitent en effet entre un irrépressible besoin de parler et un silence salvateur. La majorité des textes étudiés décrit le pouvoir cathartique de la parole tout en constatant et regrettant d'emblée l'impossible exhaustivité des témoignages à fournir et la douleur de la verbalisation de l'enfer traversé. Face à cette dernière, d'aucuns optent pour le silence, comme J. Semprun, dont l'aphasie délibérée éclot finalement sur l'advenue d'une écriture. Le silence reste cependant, pour les Arméniens notamment, une souffrance qui témoigne de l'impossibilité de verbaliser un génocide nié par ses auteurs.

Est intervenu alors, dans un deuxième mouvement, la notion problématique du caractère indicible de l'expérience génocidaire. Les témoignages s'attachent à mettre en évidence un autre dilemme qui étreint les rescapés et menace l'advenue du récit : la tension qui règne entre mémoire et oubli. Comme la parole s'avouait puissance salvatrice et délétère lors de l'épreuve du génocide, la mémoire est présentée comme une force double, qui oscille entre échappatoire et handicap pour les déportés, la nostalgie émue de leurs vies antérieures cédant souvent à une mélancolie sclérosante. De façon parallèle, la mémoire du génocide est simultanément nécessaire à la transmission de l'expérience, qui délivre le rescapé, et envahissante, ne cessant de replonger l'ancien déporté dans les abîmes de ses souvenirs de déportation. Nous avons alors noté dans le récit de Jorge Semprun l'émergence d'une issue à cette mémoire mortifère : l'option d'un oubli salvateur. La position adoptée par ce dernier

prend le contrepied de l'attitude de la majorité des survivants, qui récuse la possibilité d'oublier, et culpabilise ceux qui pourraient avoir recours à l'oubli. Les rescapés arméniens se révèlent d'ailleurs les plus farouches opposants à l'oubli, fut-il temporaire, comme c'est le cas chez J. Semprun. Leur attitude s'explique aisément par leur confrontation à un oubli imposé, à un négationnisme d'état, auquel ils ne peuvent opposer que la pérennité de leur mémoire et de leurs témoignages.

Il est évident que les Arméniens confèrent à leur statut de témoin un rôle fondamental, non seulement d'opposition à l'oubli – comme c'est également le cas pour les autres génocides -, mais, surtout, de création de preuves pour un crime censé n'avoir jamais existé. Le devoir de mémoire devient ainsi pour les Arméniens une mission sacrée, comme pour P. Levi d'ailleurs, et le témoignage prend un tour didactique pour que ne soient plus reproduits les crimes décrits. S'acquitter de son devoir de mémoire, c'est également pour nos témoins – et surtout pour les Arméniens – une quête de sens et de justice face à un acte inique et absurde. La visée dialectique du devoir de mémoire a double face : tournée vers un tiers récepteur, pour viser la reconnaissance du crime et sa condamnation, et vers les disparus, devenant voix d'outre-tombe, à la fois tombeau des victimes et témoignages pour le compte de ces tiers décédés.

L'unanimité des rescapés sur la nécessité de répondre à un devoir de mémoire n'est pas sans entraîner un questionnement sur la notion du « vrai témoin » et sur la culpabilité qui assaille nombre de rescapés. Ils s'interrogent en effet sur la possibilité de dépasser l'aporie d'un témoin intégral, le « vrai témoin » selon P. Levi, qui par définition est celui qui a vécu l'expérience génocidaire de façon intégrale, jusqu'à la mort. De la délégation inhérente au devoir de mémoire découle un sentiment de culpabilité, récurrent chez certains déportés comme P. Levi, et rejeté par d'autres, comme J. Semprun. Les témoins, lorsqu'ils acceptent de répondre à ce devoir de mémoire, perçoivent la difficulté non d'écrire l'indicible, mais plus précisément de parvenir à faire comprendre leur expérience à ceux qui ne l'ont pas vécue. L'indicible cède ainsi à l'incompréhensible ; nos récits mettent en lumière la gageure de la transmission de faits absolument inédits, sans référents au cœur de la société. Nous avons pu alors constater que les rescapés se trouvent confrontés à un problème d'écoute, la société n'étant pas à même d'entendre (dans les deux sens du terme) leurs récits nés d'une expérience insensée, hors de toute limite et de toute référenciation. Les anciens déportés se heurtent à l'absence d'un tiers récepteur susceptible d'appréhender l'inouï dans toute sa dimension.

Cette difficulté est d'autant plus évidente dans le cas du génocide turc : les Arméniens survivants vivent en effet pour la plupart en diaspora et sont ainsi condamnés à circonscrire leurs témoignages à une sphère familiale ou à accepter de dire la Catastrophe dans une langue qui n'est pas la leur et surtout, qui n'est pas celle du deuil, comme l'a très bien montré H. Piralian. Globalement, le témoignage est vécu comme un dramatique monologue, qui rejette une fois de plus l'ancien déporté dans un univers particulier, hors norme, impossible à dépeindre de façon intégrale.

Le défaut d'écoute qui handicape la transmission de l'expérience reflète plus largement une crise profonde dans la société après la révélation de l'Horreur. Nous avons ainsi analysé dans un troisième mouvement l'émergence d'une écriture comme échappatoire à l'incompréhensible, l'issue scripturaire au secours de témoins enserrés dans une impossible transmission orale des tourments traversés. Nos témoignages consignent une réflexion essentielle sur les capacités linguistiques à dire les génocides : ils questionnent le vide sémantique qui surgit lorsque le langage doit faire face au Mal absolu et que les mots doivent traduire un univers pour lequel ils n'ont pas été conçus. Le constat de l'inutilité des mots précède paradoxalement la découverte d'une dimension jusqu'alors inexplorée du langage, un pouvoir polymorphe des mots, capables de s'adapter à la situation la plus extrême et de dévoiler des degrés de signification auparavant insoupçonnés. La majeure partie des rescapés - preuves en sont leurs témoignages -, partagent l'opinion de Jorge Semprun selon laquelle « on peut toujours tout dire ». L'écriture, une fois admise sa possibilité, devient un enjeu ontologique protéiforme, de l'égotisme d'une libération intérieure à l'altruisme d'une écriture documentaire dans le cas arménien, preuve tangible d'un crime nié.

Nous avons constaté que l'issue scripturaire aperçue par les rescapés n'est pas dénuée de méandres : aux problèmes d'écoute succèdent en effet une problématique réception des récits issus des génocides turc et nazi. Il nous a paru nécessaire de dessiner à grands traits le contexte socio-historique dans lequel ont fleuri nos textes testimoniaux, en étudiant dans la presse l'état des connaissances occidentales sur le génocide turc, en synchronie avec les événements, puis sur le génocide nazi. Nous avons compris que l'aveuglement volontaire des puissances occidentales sur les atrocités commises à l'encontre des Arméniens s'était considérablement amplifié après la fin de la Première Guerre mondiale, oblitérant quasi toute possibilité pour les rescapés de voir leurs récits entendus par le public. L'émergence de nombreux témoignages issus des camps de concentration et d'extermination, au crépuscule de

la Seconde Guerre mondiale, a offert une tribune inespérée aux témoignages arméniens, mais cette nouvelle capacité d'écoute s'est pour eux rapidement amenuisée, le bourgeonnement littéraire n'ayant que peu porté de fruits pour les Arméniens. Difficile en effet d'expliquer le peu d'écho que rencontrèrent les récits arméniens bien que leur désintérêt pour la quête d'une forme scripturaire à même de susciter l'intérêt du public puisse éclairer une part de ce rejet, quête qui devient d'ailleurs primordiale pour un grand nombre de rescapés des camps nazis.

Nos récits testimoniaux relèvent tous du genre autobiographique mais ils en présentent une nouvelle facture : le « pacte autobiographique » (Ph. Lejeune) qui étaye tout récit de ce genre se voit ainsi complexifié par un devoir de convenance inédit. S'il s'agit pour le « je » auteur, narrateur et personnage de transmettre l'Horreur qu'il a vécue, il doit avant tout s'imposer des règles éthiques et esthétiques afin que son œuvre dévoile l'abjection sans l'embellir, sans la rendre spectaculaire et attrayante. De même, l'autobiographie doit parvenir à une alchimie paradoxale entre une subjectivité volontaire et évidente, et une objectivité visée, nécessaire à la traduction du crime et à l'agrément du public. Cette compréhension devient d'ailleurs la base de cette nouvelle esthétique des textes issus de génocides, dont le maître-mot est la « clarté », si chère à Primo Levi, et dont Jorge Semprun est le seul à lui opposer une écriture foisonnante et parfois vertigineuse. La quête d'objectivité dont témoignent nos récits vise en premier lieu à accéder à l'essentielle vérité de l'expérience du génocide (bien que celle-ci soit par définition inatteignable pour les survivants). Celle-ci se heurte à une difficulté majeure, qui compromet sa transmission et sa compréhension par un tiers : la vérité du génocide est tellement invraisemblable qu'elle en est difficilement crédible. Les rescapés s'interrogent alors sur la possibilité de contourner le problème en en bouleversant les données : si l'événement est inimaginable et invraisemblable, il faut donc recourir à l'imagination pour parvenir à la vérité. A cette déduction d'emblée évidente pour J. Semprun ou R. Antelme, tacite chez P. Levi, répond le refus arménien d'esthétiser de quelque façon leurs témoignages. Les survivants arméniens en effet considèrent que toute esthétisation de leurs récits induirait une absence d'éthique, qui nuirait à la reconnaissance d'un crime nié. Ethique et esthétique ne sont pourtant pas antithétiques dans nos textes dont la nature littéraire est guidée par la seule volonté de laisser émerger la vérité de l'expérience décrite. Loin de vouloir employer la fiction, il s'agit souvent de développer une esthétique translucide, qui met en exergue le texte sans jamais en cacher le contenu. Du simple choix dans les faits narrés pour R. Antelme, à la réorganisation et la clarté chez P. Levi, jusqu'à l'écriture en spirales et infinie de J. Semprun, les récits arméniens peuvent sans nul doute s'inclure dans ces possibles

formes ou en créer une différente, plus simple et tacite, qui brille par la seule nudité de l'écriture, au plus proche du crime et du dévoilement de son essence.

Les références culturelles peuvent ainsi devenir un des pans de l'esthétique des textes issus de génocides, esthétique par délégation, bien que la culture ait souffert de la révélation du Mal absolu. Les génocides turc et nazi constituent en effet la crise la plus profonde connue par la société moderne occidentale (rappelons que l'Arménie est considérée comme un reflet de l'Occident au cœur de l'Orient). L'avènement de l'abjection dans la culture judéo-chrétienne n'est pas une crise passagère mais entraîne une remise en cause sévère des fondements de la société. Ce que d'aucuns qualifient de rupture s'avère à la lumière des œuvres qui en sont issues une fissure à travers laquelle s'éclaire l'absolue vérité des êtres et du monde. La culture au sein des génocides se transforme bien en culture des génocides : sa perméabilité et son enracinement fondamental dans l'humanité l'ont dotée d'une portée inédite. Comme l'homme qui résiste à l'anéantissement en ressort grandi et riche d'une connaissance inouïe (parfois invivable), la culture et ses références qui ne sombrent pas sous les coups de l'abjection s'éclairent d'une dimension inédite. La culture n'est pas un jeu de l'esprit, « ludus » esthétique lors de la déportation : si le pain des déportés devient objet sacré par sa rareté et sa nécessité vitale, la culture se révèle une nourriture spirituelle et vitale aussi sacrée. Elle constitue bien un véritable moyen de survie pour les déportés et leur mémoire. Aujourd'hui encore, des décennies après l'horreur révélée des génocides, l'homme occidental gravite sur les sublimes décombres de la culture, à la fois effondrée et dévoilée par la barbarie. La culture s'est trouvée déconstruite par les génocides, ses principes fondamentaux (en particulier les bases judéo-chrétiennes) ont été questionnés, disséqués par les déportés (ou du moins ont-ils incité cette remise en question), jusqu'à l'affirmation des bases essentielles, absolues, survivant aux massacres, voire plus, y trouvant leur source.

Nous avons interrogé les enjeux de l'usage de la culture dans les récits testimoniaux ainsi que lors de la déportation. Les références culturelles, et notamment intertextuelles sont ainsi apparues comme une issue à l'incompréhension des « autres », en permettant la médiation esthétique de l'horreur. La culture devient l'unique moyen de recréer des liens cognitifs entre la société et la géhenne turque ou nazie. L'intertextualité joue un rôle essentiel en établissant ce « pont entre deux rives », notamment grâce à l'iconographie de l'Enfer, et particulièrement à la poésie de Dante, omniprésente dans nos récits. Les références artistiques, bibliques et politiques servent également les textes testimoniaux tout en se voyant plus ou

moins modulées par l'écriture des rescapés. Admettant la transmission de l'horreur, la culture se voit conférer une dimension nouvelle : les récits testimoniaux contemporains à l'univers génocidaire ne se contentent pas de recourir aux valeurs intemporelles de la culture mais les interrogent, pour les détruire ou au contraire en confirmer les fondements. Les rescapés du génocide nazi remettent souvent en cause les bases de la culture judéo-chrétienne en disséquant les principes de la religion. Ainsi de Primo Levi ou Robert Antelme, qui va plus loin en mettant en évidence la mystification de la religion. La remise en cause du christianisme ou du judaïsme n'entraîne pas pour autant un vide culturel et spirituel puisqu'ils proposent un nouvel ordre métaphysique dans lequel les déportés deviennent des êtres sacrés et leurs histoires, une nouvelle Bible. *A contrario*, la majorité des rescapés arméniens est mue par l'espoir, né d'une foi qui parvient à les maintenir en vie. Nos témoins arméniens transmettent ainsi, malgré tout, leur foi ébranlée par le génocide mais inentamée, qui leur offre la faculté, par la prière – lien à Dieu et aux hommes – de résister à la dépravation, de garder espoir en l'honneur et la dignité humaine. Pour sa part, Jorge Semprun, loin de remettre en question les bases de la culture occidentale, lui confère une portée jusqu'alors inexplorée : la culture se fait véritablement un moyen de survie au sein des camps comme après leur libération. A la certitude de J. Semprun répond le questionnement d'autres rescapés, comme P. Levi, sur la paradoxale présence de la culture au sein des génocides, à laquelle succède parfois une soif inextinguible de culture après la délivrance, en particulier chez nos jeunes Arméniens Vahram Dadrian et Papken Injarabian. La culture peut aussi reconstruire des liens de solidarité, voire de fraternité entre les déportés, annihilant le dessein de déshumanisation des bourreaux, en sublimant les rapports humains, par-delà la déchéance et la mort, jusqu'à entrouvrir une indéniable porte sur le bonheur.

L'émergence d'une nouvelle dimension de la culture, une fois reconnue, fait naître ce lien à la mémoire à la fois fort et ténu, pour que jamais les génocides ne soient jugés par l'homme comme le fait d'un autre lieu, d'un autre temps ou d'une autre culture. Celle-ci, pont herméneutique dont les bases ont été renforcées ou remplacées, devient un composé entre des racines intemporelles révélées et de nouveaux principes issus de l'histoire des génocides, pour qu'à jamais elle résonne comme un terrible avertissement. Parce que certains hommes ont eu assez de force, de courage et de foi en l'esprit humain pour expérimenter la mort et faire émerger de la barbarie une écriture et une culture, parce que les déportés ont lutté pour conserver le lien fébrile à la culture et à la solidarité dans un univers infernal où aider autrui pouvait être se condamner soi-même, parce que, enfin, les déportés devenus témoins ont eu

l'intuition géniale de recourir à une culture impérissable et fondamentale, la nettoyant de ses scories et en dévoilant la grandeur, il convient de toujours considérer la culture telle qu'elle nous a été révélée : une force transcendante à même de sublimer l'existence la plus abjecte, un reflet métaphysique de la réalité, à l'instar de l'écriture de nos témoins.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres du corpus

ANTELME, Robert, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1978, 321 pages.
[Edition revue et corrigée]

BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien, Berlin- Deir es-Zor*, Premier tome, La Ferté-sous-Jouarre, Le Cercle d'écrits caucasiens, 2002, 405 pages.

BALAKIAN, Grigoris, *Le Golgotha arménien, Berlin- Deir es-Zor*, Second tome, La Ferté-sous-Jouarre, Le Cercle d'écrits caucasiens, 2002, 277 pages.

DADRIAN, Vahram, *To the Desert, Pages from My Diary*, traduit de l'arménien par Agop J. Hacikyan, Princeton, Gomidas Institute, 2003, 408 pages.

HARTUNIAN, Abraham H., *Neither To Laugh nor To Weep, A Memoir of the Armenian Genocide*, Boston, Beacon Press, 1968, 206 pages.

INJARABIAN, Papken, *La Solitude des massacres*, Paris, Garnier, 1980, 271 pages.

INJARABIAN, Papken, Tapuscrit de la transcription française de l'auteur, de *L'Odyssée d'un orphelin arménien durant le grand Génocide*, livre écrit et publié en arménien à Paris en 1951, confié par l'auteur.

LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, trad. par Martine Shruoffenegger, Presses Pocket n° 3117, Paris, Julliard, 1987, [Edition de 1999], 214 pages. [*Se questo è un uomo*, Turin, Einaudi, 1958 et 1976]

SEMPRUN, Jorge, *L'Écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, NRF, 1994, 319 pages.

Ouvrages complémentaires sur le génocide des Arméniens

AKÇAM, Taner, *Un Acte honteux, Le Génocide arménien et la question de la responsabilité turque*, Paris, Editions Denoël, 2008, 490 pages.

ALTOUNIAN, Janine, *“Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie”, Un génocide aux déserts de l'inconscient*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 246 pages.

ANDONIAN, Aram, *En ces sombres jours*, Genève, Métis Presses, 2007, 143 pages.

ARLEN, Michael, *Embarquement pour l'Ararat, A la recherche de l'identité arménienne*, Paris, Gallimard, Coll. « Témoins », 1977, 251 pages.

ASSO, Annick, *Le Cantique des larmes, Arménie 1915, Paroles de rescapés du génocide*, Paris, La Table ronde, 2005, 291 pages.

BAGDASARIAN, Adam, *Forgotten Fire*, New York, Dell Laurel Leaf, 2000, 272 pages.

BALAKIAN, Peter, *Black Dog of Fate, A Memoir*, New York, Broadway Books, 1997, 289 pages.

BALAKIAN, Peter, *The Burning Tigris, The Armenian Genocide and America's Response*, New York, Perennial, 2004, 483 pages.

BARBY, Henry, *Au Pays de l'épouvante, l'Arménie martyre*, La Ferté-sous-Jouarre, Le Cercle d'écrits caucasiens, 2004, 247 pages.

BEDOUKIAN, Kerop, *Some of Us Survived, The Story of an Armenian Boy*, New York, Farrar Strauss Giroux, 1978, 239 pages.

BELEDIAN, Krikor, *Cinquante ans de littérature arménienne en France, Du même à l'autre*, Paris, CNRS Editions, 2001, 487 pages.

BERARD, Victor, *La Politique du Sultan, Les massacres des Arméniens : 1894-1896*, Paris, Le Félin, 2005, 153 pages.

BRYCE, James, *Le Livre bleu du gouvernement britannique, Mélanges n°31, Le traitement des Arméniens dans l'empire ottoman (1915-1916)*, Laval, G. Kavanagh et Cie, 1916, 545 pages.

CARZOU, Nane, *Voyage en Arménie*, Paris, Flammarion, 1974, 215 pages.

CARZOU, Jean-Marie, *Un génocide exemplaire- Arménie 1915*, Paris, Flammarion, 1975, 252 pages.

CHALIAND, Gérard et **TERNON**, Yves, *1915, le génocide des Arméniens*, Bruxelles, Editions Complexe, 2002, 213 pages.

CHIRAGIAN, Archavir, *La Dette de sang, Un Arménien traque les responsables du génocide*, Bruxelles, Editions Complexe, 332 pages.

COLLECTIF, *L'Actualité du génocide des Arméniens*, Actes du colloque organisé par le comité de défense de la cause arménienne, Paris-Sorbonne, 16-17 et 18 avril 1998, 499 pages.

DADRIAN, Vahakh N., *Autopsie du génocide arménien*, Bruxelles, Editions Complexe, 1995, 266 pages.

DAVIS, Leslie A., *La Province de la mort, Archives américaines concernant le génocide des Arméniens (1915)*, Bruxelles, Editions Complexe, 1994, 241 pages.

DERDARIAN, Mae M., *Vergeen, A Survivor of the Armenian Genocide*, (based on a memoir by Virginia Meghrouni), Los Angeles, Atrius Press Publications, 1996, 270 pages.

DONIKIAN, Denis, *Le Peuple Haiï, Contes et récits*, Marseille, Publisud, 1995, 254 pages.

DONIKIAN, Denis, *Un Nôtre pays (Trois voyages en troisième Arménie)*, Marseille, Publisud, 2003, 255 pages.

DUFOUR, Pierre, *Hayastan 1889-1925, Les Enfants d'Arménie dans la tourmente*, Panazol, Lavauzelle, 2001, 393 pages.

GUREGHIAN, Jean-Varoujean, *Le Golgotha de l'Arménie mineure, Le Destin de mon père*, Paris, L'Harmattan, Mémoires du XXème siècle, 1999, 206 pages.

HILSENATH, Edgar, *Le Conte de la pensée dernière*, Paris, Albin Michel, 1992, 478 pages.

JACOBSEN, Maria, *Diaries of a Danish missionary, Harpoot, 1907-1919*, Gomidas Institute, 2001, 266 pages.

JAURES, Jean, *Il faut sauver les Arméniens*, Paris, Mille et une nuits, 2006, 78 pages.

KATCHA, Vahé, *Un Poignard dans ce jardin*, Paris, Presses Pocket, 510 pages.

KHAYADJIAN, Edmond, *Archag Tchobanian et le mouvement arménophile en France*, Paris, Sigest, 2001, 352 pages.

KEVONIAN, Arménouhie, *Les Noces noires de Gulizar*, Marseille, Editions Parenthèses, 2005, 182 pages.

KEVORKIAN, Raymond, *Le Génocide des Arméniens*, Paris, Odile Jacob, 2006, 1007 pages.

KHERDIAN, David, *Loin de chez moi*, Paris, Ecole des loisirs, 1990, 349 pages.

LEPSIUS, Johannes, *Rapport secret sur les massacres d'Arménie, 1915-1916*, Paris, Payot, 1987.

MEYRIER, Gustave, *Les Massacres de Diarbékir, Correspondance diplomatique du vice-consul de France, 1894-1896*, Paris, L'inventaire, 2000, 259 pages.

MILLER, Donald E. & **TOURYAN**, Lorna, *Survivors, An Oral History of the Armenian Genocide*, Los Angeles, University of California Press, 1993, 237 pages.

MORGENTHAU, Henry, *Ambassadeur des Etats-Unis à Constantinople (1913-1916), Mémoires suivis de documents inédits du département d'état*, Paris, Flammarion, 1984, 408 pages.

MORLEY, Bertha B., *Marsovan 1915, The Diaries of Bertha Morley*, Michigan, Gomidas Institute, Ann Arbor, 2000, 89 pages.

NAZER, James, *The First Genocide of the 20th Century, The Story of the Armenian Massacres in text and pictures*, New York, T&T Publishing Inc., 1968, 159 pages.

NICHANIAN, Marc, *Entre l'art et le témoignage, littératures arméniennes au XXème siècle*, Genève, Métis Presses, 2006, 427 pages.

PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, Paris, L'Harmattan, 1994, 119 pages.

RHETORE, Jacques, *Les Chrétiens aux bêtes*, Paris, Editions du Cerf, 2005, 397 pages.

RIGGS, Henry H., *Days of Tragedy in Armenia, Personal Experiences in Harpoot, 1915-1917*, Michigan, Gomidas Institute, 1997, 215 pages.

SEVAN, Sevda, *Quelque part dans les Balkans I*, L'Esprit des péninsules, 2001, 253 pages.

SEVAN, Sevda, *Quelque part dans les Balkans II*, L'Esprit des péninsules, 2001, 351 pages.

SEVAK, Parouïr, *Que la lumière soit!*, Marseille, Editions Parenthèses, Collection Arménies, 1988, 197 pages.

SIAMANTO, *Bloody News from my Friend*, Detroit, Wayne State University Press, 1996, 80 pages.

TERNON, Yves, *Enquête sur la négation d'un génocide*, Marseille, Editions Parenthèses, Collection Arménies, 1989, 229 pages.

TERNON, Yves, *La Cause arménienne*, Paris, Seuil, 1983, 309 pages.

TERNON, Yves, *Les Arméniens, histoire d'un génocide*, Paris, Seuil, 1977, 317 pages.

TOYNBEE, Arnold J., *Les Massacres des Arméniens, 1915-1916*, Paris, Payot, 1916, 1987, 297 pages.

Tribunal permanent des peuples, *Le Crime de silence, le génocide des Arméniens*, Paris, Champ Flammarion, 1984, 380 pages.

VERNEUIL, Henri, *Mayrig*, Paris, Robert Laffont, 1985, 278 pages.

VERNEUIL, Henri, *Le Cheval-Vartan*, Paris, Presses Pocket n°10632, 1997, 286 pages.

WERFEL, Franz, *Les Quarante jours du Musa Dagh*, Paris, Albin Michel, 1936, Livre de poche n°6669, 1989, 924 pages.

YESSAÏAN, Harry, *Out of Turkey, the Life Story of Donik "Haji Bey" Yessaian*, University of Michigan, Dearborn, The Armenian Research Center, 1994, 265 pages.

Ouvrages complémentaires sur le génocide nazi

AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, trad. par Pierre Alferi, Paris, Payot, Rivages, 1999, 234 pages.

AMERY, Jean, *Par-delà le crime et le châtement*, trad. par Françoise Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1995, 166 pages.

AMERY, Jean, *Lefeu ou la démolition*, Arles, Actes Sud, 1996, 222 pages.

ANTELME, Robert, *Textes inédits sur L'Espèce humaine, Essais et témoignages*, Paris, Gallimard, NRF, 1996, 300 pages.

BOROWSKI, Tadeusz, *Le Monde de pierre*, Christian Bourgeois Editeur, 2002, 390 pages.

CAMON, Ferdinando, *Conversations avec Primo Levi*, trad. par André Maugé, Paris, Gallimard, Le Messenger, 1991, 75 pages.

CAYROL, Jean, *Poèmes de la nuit et du brouillard*, Paris, Le Seuil, 1988 (1946), 57 pages.

CAYROL, Jean, *Nuit et brouillard*, Paris, Fayard, 1997, 113 pages.

CHIFFRE, Pierre, *A Dachau avec les parias*, Editions Naturellement, Coll. Témoins, 2000, 285 pages.

COLLECTIF, *Les Camps et la littérature, Une littérature du XXème siècle*, Poitiers, La Licorne, 1999, 266 pages.

COLLECTIF, *Shoah mémoire et écriture, Primo Levi et le dialogue des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 1997, 106 pages.

COLLECTIF, *Créer pour survivre, Actes du colloque international « Ecritures et pratiques artistiques dans les prisons et les camps de concentration nazis », Reims, 20, 21, 22 septembre 1995*, Fédération Nationale des Déportés et Internés Résistants et Patriotes, 1995, 263 pages.

DE GAULLE –ANTHONIOZ, Geneviève, *La Traversée de la nuit*, Paris, Seuil, 1998, 59 pages.

DELBO, Charlotte, *Le Convoi du 24 janvier*, Paris, Editions De Minuit, Grands documents, 1965, 304 pages.

DURAS, Marguerite, *La Douleur*, Paris, Gallimard, Folio n° 2469, 1985, 218 pages.

KERTESZ, Imre, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, trad. par Natalia Zaremba-Hurzsvai et Charles Zaremba, Arles, Actes Sud, 1995, 157 pages.

KERTESZ, Imre, *Etre sans destin*, trad. par Natalia Zaremba-Hurzsvai et Charles Zaremba, 10/18, 2002, 368 pages.

KERTESZ, Imre, *Le Refus*, trad. par Natalia Zaremba-Hurzsvai et Charles Zaremba, Arles, Actes Sud, 2001, 348 pages.

KERTESZ, Imre, *Un Autre, chronique d'une métamorphose*, trad. par Natalia Zaremba-Hurzsvai et Charles Zaremba, Arles, Actes Sud, 1999, 149 pages.

KERTESZ, Imre, *Le Chercheur de traces*, trad. par Natalia Zaremba-Hurzsvai et Charles Zaremba, Arles, Actes Sud, 2003, 117 pages.

KERTESZ, Imre, *Liquidation*, trad. par Natalia Zaremba-Hurzsvai et Charles Zaremba, Arles, Actes Sud, 2005, 126 pages.

LANGBEIN, Hermann, *Hommes et femmes à Auschwitz*, trad. par Denise Meunier, Fayard, 10/18, 1975, 527 pages.

LANZMANN, Claude, *Shoah*, Paris, Gallimard, Folio n° 3026, 1985, 285 pages.

LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés, Quarante ans après Auschwitz*, trad. par André Maugé, Paris, Gallimard, Arcades, 1989, 200 pages. [*I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi, 1986]

LEVI, Primo, *La Trêve*, trad. par Emmanuelle Genevois-Joly, Paris, Grasset, Les Cahiers Rouges, 1966, 246 pages. [*La Tregua*, Turin, Einaudi, 1963]

LEVI, Primo, *Le Système périodique*, trad. par André Maugé, Paris, Albin Michel, Le Livre de poche n° 3229, 1987, 252 pages. [*Il Sistema periodico*, Turin, Einaudi, 1975]

LEVI, Primo, *Le Devoir de mémoire*, trad. par Joël Gayraud, Paris, Mille et une nuits, 1995, 92 pages.

LEVI, Primo, *Le Fabricant de miroirs*, trad. par André Maugé, Paris, Liana Levi, Le Livre de poche n° 3142, 1989, 220 pages. [Turin, La Stampa, 1986]

LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, Paris, Robert Laffont, 10/18, 1998, 312 pages. [*Conversazioni e interviste*, Turin, Einaudi, 1997]

LEVI, Primo, *Lilith*, Paris, Liana Levi, 1987, 235 pages.

LEVI, Primo, *Histoires naturelles*, suivi de *Vice de forme*, Paris, Gallimard, Arcades, 1994, 457 pages.

LEVI, Primo, *La Clé à molette*, Paris, Robert Laffont, Pavillons, 1997, 221 pages. [*La Chiave a stella*, Turin, Einaudi, 1978]

LEVI, Primo, *Maintenant ou jamais*, Paris, Robert Laffont, Coll. Bouquins, 2005, 1133 pages.

LEVI, Primo, *Le Métier des autres*, Paris, Gallimard, Folio essais n° 193, 1992, 340 pages.

MASCOLO, Dionys, *Autour d'un effort de mémoire, Sur une lettre de Robert Antelme*, Paris, Maurice Nadeau, 1987, 95 pages.

PELOSTA, Alain, *Voies de la déportation*, Editions Naturellement, Coll. Témoins, 1995, 209 pages.

ROUSSET, David, *L'Univers concentrationnaire*, Paris, Ed. De Minuit, Documents, 1965, 187 pages.

ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, Paris, Hachette littératures, 1993, 977 pages.

ROUX, Catherine, *Triangle rouge*, Editions France Empire, 1968, 254 pages.

SEMPRUN, Jorge, *Le Grand voyage*, Paris, Gallimard, Folio n° 276, 1963, 279 pages.

SEMPRUN, Jorge, *Quel beau dimanche!*, Paris, Grasset, Le Livre de poche n° 5652, 1980, 505 pages.

SEMPRUN, Jorge, *Adieu, vive clarté*, Paris, Gallimard, 1998, Folio n°3317, 278 pages.

SEMPRUN, Jorge, *Federico Sanchez vous salue bien*, Paris, Grasset, 1993, 250 pages.

SEMPRUN, Jorge, *Le Mort qu'il faut*, Paris, Gallimard, Folio n° 3730, 248 pages.

SEMPRUN, Jorge / **WIESEL**, Elie, *Se taire est impossible*, Paris, Mille et une nuits, 1995, 47 pages.

WIESEL, Elie, *La Nuit*, Paris, Editions De Minuit, 1958, 175 pages.

WIESEL, Elie, *Paroles d'étranger*, Paris, Le Seuil, 1982, 189 pages.

Ouvrages de théorie et de critique

ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Dialectique négative*, Paris, Payot, Coll. Critique de la politique, 1992, 340 pages.

ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Prismes: critique de la culture et société*, Paris, Payot, 1986, 247 pages.

ARENDT, Hannah, *Auschwitz et Jérusalem*, trad. par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Point Seuil, Deux-temps Tierce, 1991, 259 pages.

ARENDT, Hannah, *Le Système totalitaire*, Paris, Points Seuil, 2005, 380 pages.

BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l'écriture*, suivi de *Nouveaux essais critiques*, Paris, Le Seuil, Coll. Points n° 35, 1972, 187 pages.

BARTHES, Roland, *Leçon*, Paris, Points Seuil, 1972, 45 pages.

BATAILLE, Georges, *La Littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, 200 pages.

BETTELHEIM, Bruno, *Survivre*, Paris, Robert Laffont, Coll. Pluriel, 1979, 520 pages.

BETTELHEIM, Bruno, *Le Cœur conscient*, Paris, Robert Laffont, 1974, 331 pages.

BLANCHOT, Maurice, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, NRF, 1969, 640 pages.

BLANCHOT, Maurice, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, NRF, 1980, 220 pages.

COLLECTIF, *Parler des camps, penser les génocides*, Textes réunis par Catherine Coquio, Paris, Albin Michel, Idées, 1999, 680 pages.

COLLECTIF, *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale : une spécificité française ?*, Paris, Autrement, Série Mutations n° 144, 2002, 253 pages.

DURKHEIM, Emile, *Le Suicide*, Paris, PUF, 2005, (1^{ère} édition 1930), 463 pages.

FINKIELKRAUT, Alain, *La mémoire vaine, Du crime contre l'humanité*, Paris, Folio essais, 1992, 125 pages.

GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Folio essais, 2005, 457 pages.

GENETTE, Gérard, *Fiction et Diction*, Paris, Le Seuil, Coll. Poétique, 1991, 150 pages.

GROSSER, Alfred, *Le Crime et la mémoire*, Paris, Champs Flammarion, 1999, 267 pages.

HALBWACHS, Maurice, *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997, 295 pages.

JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1978, 333 pages.

JAUSS, Hans Robert, *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des idées, 1988, 457 pages.

JONAS, Hans, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot-Rivages, 1994, 71 pages.

KREMER-MARIETTI, Angèle, *La Morale*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? » n° 2003, 1979, 127 pages.

KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Le Seuil, Coll. Points n° 152, 1980, 248 pages.

LEJEUNE, Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1996, 381 pages.

MARTY, Eric, *L'Écriture du jour*, Paris, Seuil, 1985, 266 pages.

MORON, Pierre, *Le Suicide*, Paris, PUF, 1975, 125 pages.

NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Paris, Gallimard, Folio essais, n° 70, 1971, 264 pages.

PARRAU, Alain, *Ecrire les camps*, Paris, Belin, 1995, 379 pages.

PIEGAY-GROS, Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996, 186 pages.

RICOEUR, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, Coll. Points, 2000, 689 pages.

SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1948, 374 pages.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Du Néant de la vie*, Paris, Mille et une nuits, 2004, 78 pages.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le Fondement de la morale*, Paris, Livre de Poche n° 4612, 1991, 254 pages.

STEINER, George, *Errata*, Paris, Gallimard, Folio n° 3430, 1998, 275 pages.

STEINER, George, *Langage et silence*, Paris, Le Seuil, 10/18, 1969, 283 pages.

STEINER, George, *Dans le château de Barbe-Bleue, Notes pour une redéfinition de la culture*, trad. par Lucienne Lotringer, Paris, Le Seuil, Folio essais, 1973, 157 pages.

TERNON, Yves, *Du Négationnisme, mémoire et tabou*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 155 pages.

TERNON, Yves, *L'Etat criminel, Les génocides au XXème siècle*, Paris, Seuil, 435 pages.

TODOROV, Tzvetan, *Face à l'extrême*, Paris, Points Seuil, 1991, 342 pages.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *Les Assassins de la mémoire*, Paris, Ed. La Découverte, 1987, 231 pages.

WAJCMAN, Gérard, *L'Objet du siècle*, Paris, Editions Verdier, 1998, 254 pages.

Autres ouvrages et articles

ANISSIMOV, Myriam, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Paris, J.C. Lattès, 1996, 696 pages.

ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Livre de Poche n°6734, 1990, 216 pages.

L'Aube, 5/06/1945, « Un document horrible qui fait honte à l'espèce humaine. »

CHALAMOV, Varlam, *Récits de la Kolyma*, Lagrasse, Editions Verdier, 2003, 1514 pages.

La Croix 3/10/1915 : « L'Amérique et les massacres d'Arméniens. »

La Croix 20/02/1916 : « Les Massacres d'Arménie. »

DANTE, *La Divine Comédie, Enfer*, Paris, Jean de Bonnot, 1987, 319 pages.

ESSAYAN, Zabel, *Les Jardins de Silidhar*, Paris, Albin Michel, 1994, 214 pages.

KIERKEGAARD, Søren, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, Folio Essais n° 94, 251 pages.

Lectures pour tous 1/09/1916 : « L'horreur des massacres d'Arménie. »

La Libre parole 24/11/1894 : « Les Massacres d'Arménie. »

La Libre parole 26/02/1896 : « La France et les massacres d'Arménie. »

La Libre parole 27/07/1896 : « Les massacres d'Arménie. »

La Libre parole 8/08/1896 : idem.

La Libre parole 14/03/1897 : « Nouveaux massacres en Arménie ; L'Arménie martyre. »

La Libre parole 16/08/1900 : « Les massacres d'Arménie. »

Lire, n° 97, octobre 1983, Elie Wiesel, entretien avec Antoine de Gaudemar.

Lire, n° 250, novembre 1996, Jorge Semprun, entretien avec Daniel Bermond.

Magazine littéraire, n° 348, novembre 1996.

Magazine littéraire, n° 364, avril 1998.

MALRAUX, André, *Les Noyers de l'Altenburg*, Paris, Gallimard, Folio n° 2997, 1948, 256 pages.

MERLE, Robert, *La Mort est mon métier*, Paris, Gallimard, Folio n°789, 1952, pour le texte et 1972, pour la préface, 370 pages.

Le Monde, article lapidaire en hommage au disparu Primo Levi, 14 avril 1987.

NICOLADZE, Françoise, *La Deuxième vie de Jorge Semprun, Une écriture tressée aux spirales dans l'Histoire*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1997, 280 pages.

Les Nouvelles du matin, 9/06/1945, « Un convoi d'enfants est arrivé hier venant de Buchenwald. »

PEREC, Georges, *L.G. Une Aventure des années soixante*, Paris, Le Seuil, 1992, 192 pages.

PEREC, Georges, *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Gallimard, 1993, 221 pages.

Le Petit journal 17/04/1909 : « 50 Arméniens massacrés en Asie Mineure. »

Le Petit journal 22/05/1909 : « Les Massacres d'Arméniens au Kurdistan. »

Le Petit journal 17/06/1911 : « Massacres en Arménie. »

Le Petit journal 2/11/1920 : « 10000 Arméniens massacrés par les Turcs. »

Le Petit journal illustré 12/12/1915 : « Massacres d'Arménie. »

Philosophie, n° 67, *La Philosophie devant la Shoah*, Paris, Ed. De Minuit, septembre 2000.

Point de vue, 15/06/1945, « Les cobayes humains de Struthof. »

Point de vue, 19/07/1945, « J'étais cobaye humain à Kattovitz. »

Revue d'histoire de la Shoah, *Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des arméniens*, n° 177-178, janvier-août 2003, 637 pages.

Revue d'histoire de la Shoah, *Les Intermittences de la mémoire*, n°162

Revue d'histoire de la Shoah, *Négationnisme : le génocide continué*, n°166

Revue d'histoire arménienne contemporaine, Tome I, 1995, 303 pages.

Revue d'histoire arménienne contemporaine, Tome II, *L'Extermination des déportés arméniens ottomans dans les camps de concentration de Syrie-Mésopotamie (1915-1916)*, 1998, 334 pages.

ZARIAN, Kostan, *L'Ile est un homme*, Marseille, Editions Parenthèses, 1997, 155 pages.

ZARIAN, Kostan, *Le Bateau sur la montagne*, Paris, Le Seuil, 1986, 165 pages.

ANNEXES

ANNEXE 1

Droits réservés.

Voir *La Croix*, 3-4 octobre 1915.

ANNEXE 2

Droits réservés.

Voir *L'Aube*, 5 juin 1945.

ANNEXE 3

Droits réservés.

Voir *Point de vue*, 15 juin 1945.

ANNEXE 4

Droits réservés.

Voir *Point de vue*, 19 juillet 1945.

ANNEXE 5

Droits réservés.

Voir *Les Nouvelles du matin*, 9 juin 1945.

ANNEXE 6

Droits réservés.

Voir Boris Taslitzky, *Insurrection à Buchenwald le 11 avril 1945*, 1990, Huile sur toile, 80 x 120 cm. Propriété de l'artiste.

ANNEXE 7

Droits réservés.

Voir Alberto Giacometti, *Homme qui marche II*, 1960, Bronze, 167 cm.

« [...] Jamais je ne pourrais contempler les figures de Giacometti sans me souvenir des étranges promeneurs de Buchenwald : cadavres ambulants dans la pénombre bleutée de la baraque des contagieux [...]. »

Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, p. 55.

Droits réservés.

Voir Giacometti, *La Forêt (sept figures, une tête)*, 1950, Bronze peint, 57 cm. Fondation Giacometti, Kunsthaus Zurich.

« [...] Cohortes immémoriales autour du bâtiment des latrines du Petit Camp, trébuchant sur le sol caillouteux, boueux dès la première pluie, inondé à la fonte des neiges, se déplaçant à pas comptés [...]. »

Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, p. 55.S

ANNEXE 8

Droits réservés.

Voir Picasso, Portrait de Staline paru dans *Les Lettres françaises* du 12-19 mars 1953.

Picasso a fait le portrait de Staline à partir d'une photographie ancienne datant de 1903 ; la représentation jeune du modèle a choqué les dirigeants du Parti communiste français.

« En fait, vu par Picasso, Staline ressemblait à Nicolaï, mon jeune barbare du block 56, plutôt qu'à lui-même en Généralissime. »

Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, p. 75.

ANNEXE 9

Droits réservés.

Voir Le Greco, *Laocoon*, 1610-1614, Washington, National Gallery, 137,5 x 172,5 cm.

« Il n'y avait que des regards morts, grands ouverts sur l'horreur du monde. Les cadavres, contorsionnés comme les figures du Gréco semblaient avoir ramassé leurs dernières forces pour ramper sur les planches du châlit jusqu'au plus près du couloir central de la baraque, par où aurait pu surgir un ultime secours. »

Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, p. 38.

Droits réservés.

Voir Le Greco, *Saint Jérôme pénitent*, Washington, National Gallery, Huile sur toile, 168x110 cm.

ANNEXE 10

Droits réservés.

Voir Sodoma, *Saint Sébastien*, 1525, Galleria Palatina, Florence, Huile sur canevas, 206x154 cm.

« Henri a le corps et les traits délicats et subtilement pervers du Saint Sébastien de Sodoma : encore imberbe, les yeux noirs et profonds, il se meut avec une élégance naturelle et languide [...]. »

Primo Levi, *Si c'est un homme*, pp.105-106.

ANNEXE 11

Droits réservés.

Voir Rubens, *Le Massacre des Innocents*, circa 1611-1612, Huile sur toile, 199x302 cm.

« C'était une véritable extermination et un *Massacre des Innocents*, des choses
inimaginables [...]. »

James Bryce, *Le Livre bleu du gouvernement britannique*, p. 316.

ANNEXE 12

Droits réservés.

Voir Holbein, *La Danse macabre*, 1491.

« [...] Malgré tous nos efforts, nous ne parvenions pas à repousser loin de nous le spectre inexorable de la mort avec son horrible apparence de squelette et sa faux menaçant de nous faucher... Exactement pareil à celui du tableau du peintre allemand Holbein intitulé « *Totentanz* », la *Danse macabre*, dont les reproductions sont vendues partout. »

Grigoris Balakian, *Le Golgotha arménien*, Tome I, p. 186.